

Staat und Bürger im Altertum*

Von Matthias Gelzer, Frankfurt a. M.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß unser Thema, das vom Verhältnis des Bürgers zum Staat handelt, besonders augenfällig den geistigen Zusammenhang unserer wissenschaftlichen Denkweise mit der Antike bekundet; sind es doch die Griechen und in ihrer Nachfolge die Römer gewesen, die den Grund legten für alle seitherigen Bemühungen, das Wesen des Staates begrifflich zu erfassen. Das geht so weit, daß sich auch sprachlich ihre Bezeichnungen erhalten haben: Politik (*πόλις, πολιτική τέχνη*), die Bezeichnungen der Staatsformen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie, Staat von *status rei publicae* und Republik). Es braucht nicht erörtert zu werden, wie sich im Lauf der Jahrhunderte bis heute der Inhalt der antiken Bezeichnungen wandelte. Ein moderner Großstaat, dessen Verfassung als demokratisch bezeichnet wird, hat kaum mehr etwas gemein mit einer griechischen Polis, auf deren Boden diese Staatsform der Volksherrschaft, als die Begründung der Staatsgewalt auf die Willensäußerungen des Volkes, entstand.

Es ist vielmehr so, daß die antike Staatslehre eine Staatsgestalt im Auge hatte, für die eigentlich heute nur noch die schweizerischen Landsgemeindekantone Analoges bieten. Denn wesentlich für die antike Staatsanschauung war, daß die Bürgerschaft sich auf einem übersehbaren Platz versammeln konnte. Ein Staat, sagt Aristoteles (*Pol.* 7, 1326 b 4), kann nicht ein ganzes Volk umfassen. «Denn wer wird Strategie sein einer übergroßen Menge, oder wer Herold, es sei denn einer mit einer Stentorstimme.» Die Begrenzung der Bürgerschaft ist dadurch gegeben, daß sich Regierende und Regierte nach ihren Qualitäten kennen (1326 b 16). So gelangte Platon in seinen *Gesetzen* zu einer Höchstzahl von 5040 Bürgern (5, 737 a; 6, 771 e; 11, 919 d)¹. Dabei ist zu beachten, daß für die hier von Platon fingierte Kolonie in Kreta als Bürger nur Grundbesitzer (*γεωμόροι*) in Betracht kommen (8, 842 e), die von ihren Bodeneinkünften leben. Alle Handwerke und Gewerbe sollen nur von Beisaßen und Ausländern betrieben werden. Außerdem sind viele Sklaven vorausgesetzt (8, 842 d; 845 a). Nach griechischen Begriffen war ein solcher Staat schon sehr ansehnlich (v. Wilamowitz, *Platon* I 673).

Der griechische Staat deckte sich also mit dem Begriff der Gemeinde. Platon und Aristoteles sprechen nur von *poleis*, und das entspricht dem allgemeinen

* Vortrag im Ferienkurs des Vereins Schweizerischer Gymnasiallehrer am 9. Oktober 1952 in Luzern.

¹ Vgl. W. Jaeger, *Paideia* II 329.

Brauch². Denn seit der Kolonisationsepoche (8.–6. Jahrhundert) stieg die Zahl der griechischen Städte im ganzen Mittelmeer-Pontus-Gebiet – und das bedeutet selbständiger, politisch unabhängiger Gemeinwesen – auf viele Hunderte. Darüber darf man nur nicht vergessen, daß es im Mutterland auch Staatsgebiete ohne städtischen Mittelpunkt gab, Landschaften, deren Bürger in Dörfern lebten, sich aber auch regelmäßig in Landsgemeinden versammelten (Arist. *Pol.* 2, 1261 a 28). Die Griechen sprachen dann von *ἔθνος*. Wir haben solche Staaten in Mittelgriechenland und im Peloponnes, und, um sie miteinzubegreifen, ist es besser, den griechischen Staatstyp als «Gemeindestaat», nicht als «Stadtstaat» zu bezeichnen, wie es in der Schweiz neben den Städtkantonen die Länderkantone gibt.

Die Römer hatten für Staat und Gemeinde die neutralen Begriffe *res publica* oder *civitas*. *Publicus* (altlateinisch *poplicus*) ist das von *populus* abgeleitete Adjektiv. *Populus* bedeutet die Volksgemeinde wie *civitas*, gleichermaßen mit oder ohne städtischen Mittelpunkt. Die Gleichartigkeit der Verhältnisse in Italien gestattete es ohne weiteres, die Begriffe der griechischen Staatslehre auf sie zu übertragen. Das tat Polybios bei seiner Würdigung des römischen Staatswesens im 6. Buch, aber vor ihm schon Platons Schüler Herakleides der Pontiker, der Rom eine πόλις Ἑλληνίς (Plut. *Cam.* 22, 3) nannte, und Cicero konnte in seinen Werken *De re publica* und *De legibus* seinen Mitbürgern ihre Staatsverfassung mit den Kategorien der griechischen Philosophen erläutern.

Die Lehren dieser antiken Staatsphilosophie, wie sie in den Darstellungen des Platon, Aristoteles und Cicero bis heute wirken, gelten eigentlich nur für den Kleinstaat einer bestimmten Epoche der griechischen und römischen Geschichte, die schon zu Ciceros Zeit Vergangenheit war. Weiter müssen wir uns freimachen von der Vorstellung des Abstractum (vgl. W. Jaeger, *Paideia* II 112), die der Staatsbegriff bei uns bekommen hat. Ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστίν, «die Polis ist irgendeine Menge von Politen», definiert Aristoteles (3, 1274 b 42), also der Staat ist die Bürgerschaft, ist die Lebensordnung einer menschlichen Gemeinschaft (1276 b 2), ohne die der einzelne Mensch nicht existieren könnte; denn der Mensch ist von Natur ein ζῷον πολιτικόν (1, 1253 a 3).

Eben, weil griechischer Staat im Sinn der klassischen Staatslehre gleichzusetzen ist mit «Bürgergemeinde», scheint mir der Ausdruck «Gemeindestaat» das wesentliche am besten zu treffen. Dasselbe meinen die Römer, wenn sie einen solchen Gemeindestaat als *civitas* bezeichnen. Umgekehrt ist bei den Griechen *πολίτης* von πόλις abgeleitet. Dennoch ist es keineswegs so, daß nun etwa alle Bewohner einer Polis ohne weiteres Politen wären. Einmal gilt das nicht von den Sklaven, die rechtlich keine Menschen waren; ebenso entspricht es der uns geläufigen Auffassung, daß niedergelassene Ausländer nicht dazu gehörten. Aber Aristoteles denkt bei seiner Definition «irgendeine Menge von Politen» an etwas anderes. Er fährt nämlich fort: «Nicht alle stimmen im Begriff des Politen überein» (1275 a 1 οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦσι πάντες εἶναι πολίτην), «denn es kann in der Demokratie

² Isokr. 2, 9; 3, 31.

einer Bürger sein, der in der Oligarchie oft nicht Bürger ist.» Die Qualität des Politen beruht darauf, daß er gleichermaßen die Fähigkeit (*ἀρετή*) besitzt, zu regieren und regiert zu werden (1277 a 26 *ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*)³.

Wir sahen bereits an der von Platon für seine fingierte Koloniegründung vorgesehenen Bürgerschaft, daß er diese Fähigkeit nur den mit einem zum Lebensunterhalt ausreichenden Grundbesitz ausgestatteten Ansiedlern zuschreibt. Jeder erhält einen *κλήρος* (Erbgut), dessen Umfang zum mindesten das Existenzminimum sichert (5, 744 a). Doch ist zu wünschen, daß wegen der von den Bürgern zu fordernden Leistungen auch Vermögen bis zu einem vierfachen Ertrag des einfachen *κλήρος* vorhanden sind (744 e). Noch größerer Reichtum wird nicht gestattet, weil man nicht «sehr reich und gut» zugleich sein kann (742 e). Dem liegt die gemeingriechische, aber ebenso bei den Römern und vor dem Aufkommen der durch die französische Revolution verbreiteten Gleichheitsdoktrin wohl überall geltende Anschauung zugrunde, daß sich an den Staatsgeschäften nur beteiligen kann, wer über ein gesichertes Einkommen verfügt. Gegenüber dem landläufigen plutokratischen Verständnis dieses Grundsatzes legt Platon freilich den Ton auf die richtige Erziehung (*παιδεία*) seiner Geomoren zur *ἀρετή* (1, 643 e): «Ein vollkommener Bürger ist, der versteht zu regieren und regiert zu werden mit Gerechtigkeit.» Wir sehen, es ist die Formel vom «Regieren und Regiertwerden», die wir auch bei Aristoteles fanden. Sie begegnet uns jedoch schon in Sophokles' *Antigone* (669) und bei Herodot (3, 83), wie neulich H. Schaefer (*Studium generale* 4, 495) zeigte. Wir würden sagen «aktives und passives Wahlrecht», wobei aber bei den Griechen die Hauptsache ist, daß *alle* Angehörigen der Politengemeinschaft abwechselnd (Ar. Pol. 2, 1261 a 33) bald regieren, bald regiert werden⁴.

Es ist klar, daß diese Formel keineswegs nur die Staatsform der Demokratie betrifft, zumal nicht im Sinn der radikalen Demokratie (*δημος ὁ ἔσχατος* 1277 b 2; *δημοκρατία ἡ ἔσχατη* 5, 1312 b 36). Teilhabe an Rechtsprechung und Regierung (*κρίσις καὶ ἀρχή* Ar. Pol. 3, 1275 a 23) ist Kennzeichen des Politen. In der griechischen Staatenwelt der klassischen Zeit gab es zwischen radikaler Oligarchie, wo nur eine kleine Minderheit der Reichsten diese Rechte besaß, und radikaler Demokratie, wo alle Freiegeborenen, soweit sie nicht Ausländer waren, richten und regieren konnten, eine Menge von Abstufungen. Wie Platon⁵ ist Aristoteles der Ansicht, daß «der beste Staat den Handwerker (*βάνανσος*) nicht zum Bürger machen wird» (1278 a 8), denn ein Handwerker oder Tagelöhner besitzt nicht die hiezu erforderliche *ἀρετή* (1278 a 21). Freilich, in der Oligarchie, wo nur das Vermögen zum Maßstab genommen wird, muß auch der Handwerker zu den Ämtern zugelassen werden, «denn auch die meisten Handwerker sind reich» (1278 a 24); doch führt Aristoteles ein Gesetz an, das früher in Theben galt, wonach ein solcher erst ein Amt bekleiden durfte, nachdem er sich 10 Jahre vom Marktgeschäft ferngehalten

³ Dies zieht in Zweifel Isokr. 3, 17! Aber daneben 3, 57.

⁴ Isokr. 3, 15 Oligarchie und Demokratie *ισότητας τοῖς μετέχουσι τῶν πολιτειῶν ζητοῦσιν*.

⁵ Vgl. *Res publ.* 4, 431 c; e; 434 b; 445 d. Jaeger, *Paideia* II 271.

hatte. Die mildeste Form der Oligarchie war der Staat derer, die sich selbst die Hoplitenrüstung zu beschaffen vermochten, die Hoplitenpolis (Ar. 5, 1306 b 33; Xenoph. *Hell.* 2, 3, 48). Aristoteles bezeichnet sie als eine der drei guten Verfassungen, kurzerhand als *πολιτεία* (2, 1265 b 28; 3, 1279 a 39), während ihm *δημοκρατία* als eine Entartung erscheint (1279 b 6), wofür uns später bei Polybios (6, 4, 6) *ὀχλοκρατία* begegnet. Bei Thukydides (3, 62, 3) treffen wir dafür den Ausdruck *ὀλιγαρχία ἰσόνομος*, wobei die Gleichberechtigung der an der Staatsverwaltung Beteiligten hervorgehoben wird.

Da durch die uns erhaltene Überlieferung Athen unverhältnismäßig bevorzugt ist, wird oft vergessen, daß in einem großen Teil der griechischen Welt solche oligarchischen Verfassungszustände herrschten (Ar. 5, 1301 b 40). Darum war der Peloponnesische Krieg zwischen Sparta und Athen und ihren Verbündeten zugleich ein Kampf zwischen Oligarchie und Demokratie (Thuk. 3, 82, 1). Selbst in Athen, dem Hort der Demokratie, wurden 411 und 404 Versuche unternommen, zur Hoplitenpolis überzugehen, wozu Thukydides (8, 97, 2) bemerkt, die maßvolle Mischung von Oligarchie und Demokratie, wie sie 411 geplant wurde, sei wohl die beste Verfassung gewesen, die er miterlebt habe. Wenn er den Alkibiades in Sparta die radikale Demokratie als «anerkannten Unsinn» abtun läßt (6, 89, 6), so dient das natürlich der Charakteristik des Redners, ist aber doch auch ein Zeugnis dafür, wie wenig diese Staatsform bei den Griechen als normal angesehen wurde.

Jedoch gibt Aristoteles (1286 b 20) zu, daß beim Größerwerden der *πόλεις* nicht leicht eine andere Verfassung als Demokratie möglich sei, wegen der differenzierten sozialen Verhältnisse⁶, wobei sich ein starker Volksteil von politischen Rechten nicht mehr ausschließen läßt (5, 1303 a 2). Über Athen im besondern führt er (5, 1304 a 22) aus, daß nach dem Sieg von Salamis das «Schiffervolk» (*ὁ ναυτικὸς ὄχλος*) die Radikalisierung der Demokratie erreichte, weil es diese Schlacht gewonnen habe und durch die Seemacht das attische Reich begründet worden sei. Indem man nämlich die Theten als Ruderer zum Flottendienst heranzog, beteiligte man sie an der Wehrpflicht, und daraus war denn auch nach dem Grundsatz der Hoplitenpolis das volle Politenrecht zu folgen⁷.

So stark von den Griechen dieser Zeit der Gegensatz zwischen Oligarchie und Demokratie empfunden wurde, so tritt für uns viel mehr das Gemeinsame hervor, das unbeschadet aller Variationen dem politischen Denken der Griechen eigen tümlich ist. Denn, mochte der Kreis der die *πόλις* bildenden Bürgerschaft enger oder weiter gezogen sein, so verstand man unter dem Bürger nicht nur einen mit Stimmrecht und Wehrpflicht begabten Teilnehmer am Staatsleben, sondern einen Mann, der sich ebenso gut als Mitglied von mancherlei Behörden im Mitregieren bewährte. Es bedeutete das, daß grundsätzlich von jedem Bürger erwartet wurde, daß er dauernd einen beträchtlichen Teil seiner Zeit, und zwar unentgeltlich, dem Staatsdienst widmete. Diese Forderung konnte nur erfüllen, wer nicht überwiegend

⁶ Vgl. Plat. *Res publ.* 2, 372 e.

⁷ Vgl. Isokr. 12, 114. 116–118 und 7, 64.

von seinem Beruf, wie wir heute sagen, in Anspruch genommen wurde und der Notwendigkeit, durch tägliche Arbeit sein Brot zu verdienen, enthoben war. Damit erklärt sich die weite Verbreitung oligarchischer Verfassungen. Am entschiedensten sehen wir dieses Prinzip im lakedaimonischen Staat verwirklicht, wo die Vollbürger, die Spartiaten, nur der Politik und Wehrhaftigkeit lebten, und verallgemeinernd können wir sagen, daß unter antiken Verhältnissen Grundbesitz, der nicht zum Selbst-Handanlegen nötigte (vgl. *Ar. Pol.* 2, 1265 a 7), dazu die besten Voraussetzungen bot.

Von Oligarchie und Hoplitenpolis unterschied sich die Demokratie dadurch, daß hier auch die Besitzlosen, die Tagelöhner, Theten, wie man in Athen sagte, in den Kreis der Politen einbezogen wurden. Das geschah in Athen schon unter dem Archontat Solons 594/3, zunächst dadurch, daß er den Theten die Teilnahme an der Volksversammlung und am Geschworenengericht eröffnete. Dagegen blieben sie von den Ämtern ausgeschlossen, für die sie wirtschaftlich auch nicht in Betracht kommen konnten. Athen behielt damit noch über ein Jahrhundert hinaus tatsächlich den Charakter der Hoplitenpolis. Erst durch die Verfassungsänderung von 461, bei der bereits Perikles hervortrat, wurde die Bahn frei für die radikale Demokratie, d. h. erst jetzt wurde die politische Betätigung der Theten, die bisher keine praktische Bedeutung gehabt hatte, zu einem gewichtigen Faktor des öffentlichen Lebens.

Es ist nun nicht meine Absicht, auf diese Entwicklung näher einzugehen. Vielmehr soll das Beispiel Athens nur ein anschauliches Bild geben von jener gemeindestaatlichen Denkweise der Griechen, die sich in der Formel, daß sämtliche Bürger bald regieren, bald regiert werden, ausdrückt. Wenn wir dafür Athen herausgreifen, so geschieht es einmal aus dem schon angedeuteten Grund, daß uns nur für Athen ausreichende Quellen zur Verfügung stehen, zum andern aber auch, weil für uns die Durchführung dieses Prinzips in einem verhältnismäßig so großen Staatswesen zum erstaunlichsten gehört. Um keine falschen Erwartungen zu wecken, darf ich bemerken, daß es mir zunächst darauf ankommt, am Beispiel Athens und Roms Staatswesen konkret vor Augen zu stellen, wie sie in den antiken Staatstheorien vorausgesetzt werden, dann aber möchte ich zeigen, wie im ausgehenden Altertum also in der römischen Kaiserzeit, diese Voraussetzungen schwanden und nun zwar keine neue Staatstheorie entwickelt wurde, wie aber die Staatsform sich tatsächlich vollkommen änderte, so daß das Verhältnis von Bürger und Staat geradezu ins Gegenteil verkehrt wurde.

Für uns ist Staatsregierung und Staatsverwaltung verbunden mit der Vorstellung von Berufsbeamten und bureaukratischem Apparat⁸. Wohl wird auch in der modernen Demokratie, in Großstaaten so gut wie in Schweizerkantonen, für Regierungsämter, insonderheit die leitenden Stellen, keine bestimmte Fachbildung vorgeschrieben. Es gibt sogar parlamentarische Systeme, in denen sich die Mini-

⁸ Das Problem schon bei Isokr. 3, 19.

sterien sehr rasch ablösen, ein Zustand, der freilich nur erträglich ist, weil die Bürokratie bleibt. Aber, wenn bei uns Demokratie bedeutet, daß die Exekutive auf dem Wege von Wahlen und parlamentarischer Kontrolle vom Volkswillen abhängig bleibt, verstand man in Athen unter Demokratie vor allem, daß bei jährlichem Wechsel eine möglichst große Zahl von Bürgern selbst in allen Zweigen der Staatsverwaltung tätig wurde.

In seiner Verfassungsgeschichte Athens faßt Aristoteles (62, 3) diesen Leitgedanken in den lapidaren Satz zusammen: «Militärische Ämter ist es erlaubt mehrfach zu bekleiden, von den andern keines, außer Ratsherr sein zweimal.» Zur Erläuterung ist beizufügen, daß alle Ämter in der Regel auf ein Jahr bestellt wurden. «Zweimal Ratsherr sein» bedeutet also, daß man im Leben während zwei Jahren dem Rat der 500 angehören durfte. Die Ausnahme bei den Offiziersstellen zeigt, daß man das Prinzip nicht bis zum Unsinn vortreiben wollte, zugleich aber auch, daß man für alle übrigen Ämter grundsätzlich bei jedem Bürger die ausreichende Begabung voraussetzte.

Dieser Auffassung entsprach, daß nur die Militärbeamten von der Volksversammlung gewählt wurden, während man sich für alle andern Ämter und Posten meldete, worauf dann unter den Bewerbern das Los entschied. Erst nun, vor Amtsantritt, fand eine Qualifikationsprüfung statt, für die künftigen Archonten und Buleuten vor dem amtierenden Rat, für die übrigen vor einem Geschworenengericht. Diese *δοκιμασία* erstreckte sich allerdings nicht auf die Eignung und Befähigung, ein Amt zu versehen, sondern es wurde gefragt, ob der Erloste von bürgerlicher Abkunft sei und bisher seine bürgerlichen Pflichten (Kriegsdienst, finanzielle Leistungen, gute Behandlung der Eltern und gewisse kultische Obliegenheiten) erfüllt habe. Erhob ein Dritter Einspruch, so wurde im Gerichtsverfahren über die Zulassung entschieden (J. Lipsius, *Att. Recht* 277 ff.).

Nach Ablauf des Amtsjahrs hatte jeder, der in einem öffentlichen Dienst gestanden hatte, eine *εἰρήνη* zu bestehen, d. h. Rechenschaft abzulegen, zunächst vor der Behörde der Logisten – sie bestand im 5. Jahrhundert aus 30 Mitgliedern, im 4. aus 10 Logisten und 10 Beisitzern (Ar. *Rp. Ath.* 54, 2). Diese prüfte die Abrechnungen, die Entlastung wurde aber erst vor einem Geschworenengericht von 501 Mitgliedern erteilt, dessen Verhandlung die Logisten leiteten. Etwaige Verfehlungen wurden von ihm geahndet. Darüber hinaus bestand Gelegenheit, daß noch weitere Bürger Anklage erhoben (Busolt-Swoboda, *Griech. Staatskunde* 1077). Aber nicht genug: Es gab noch einen eigenen Ausschuß von 10 *εἰρηνοὶ* und 20 Beisitzern, der in den drei auf die Entlastung folgenden Tagen weitere Klagen entgegennahm, über die dann gegebenenfalls auch gerichtlich entschieden wurde. In diesem Kontrollsystem kam die andere Seite der Demokratie zur Geltung, die Überwachung der Regierenden durch die Regierten. Darum waren aus Bürgern gebildete Gerichtshöfe oberste Instanz.

Aus dem Grundgedanken, daß die Bürgerschaft der Staat sei, ergab sich die Vorstellung, daß eigentlich in allen Staatsgeschäften die Gesamtheit der Bürger tätig

sein sollte. Auch wenn man die Geschäfte auf Beauftragte verteilte, blieb in einer für uns unerhörten Weise das Bewußtsein lebendig, daß alle Weisungen von der Gesamtheit ausgingen. Darum war gesetzlich vorgeschrieben, daß, verteilt auf das Jahr, mindestens 40 Volksversammlungen abzuhalten waren (*Ar. Rp. Ath.* 43, 3). Der ständige Ausschuß der Ekklesia war der Rat der 500, je 50 aus den 10 Bürgerbezirken, den Phylen. Er versammelte sich täglich, außer an Festtagen (*Busolt-Swoboda* 1025). Die Buleuten einer Phyle bildeten jeweilen für den zehnten Teil eines Jahres den geschäftsführenden Ausschuß, Prytanen genannt. Diese verbrachten den ganzen Tag, soweit sie nicht durch Gesamtsitzungen beansprucht waren, in einem eigenen Gebäude, wo sie auch gemeinsam aßen. Im 5. Jahrhundert wurde für einen Tag, gerechnet von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang, ein Vorsteher, Epistates, erlost. Derselbe Mann durfte diesen Dienst nur einmal während einer Prytanie versehen. Aber an diesem Tag präsiidierte er die Ratssitzungen und, wenn die Volksversammlung tagte, auch diese. Wir mögen wohl staunen, welches Maß von geschäftskundiger Gewandtheit dem Durchschnittsbürger zuge-
traut wurde. Er verbrachte ferner mit einem Drittel der Prytanen auch die Nacht im Amtshaus und verwahrte während seiner eintägigen Amtsdauer das Staats-
siegel und die Schlüssel der Tempel, in denen die Gelder und Akten des Staats
lagen (*Ar. Rp. Ath.* 44, 1), gewiß eine eindrucksvolle Verkörperung der unablässigen Wachsamkeit der Bürgerschaft. Im 4. Jahrhundert wurde zudem vor jeder Rats-
sitzung und Tagung der Volksversammlung aus den 9 nicht-geschäftsführenden
Phylen ein Vorstand von 9 Prohedroi und aus diesen nochmals ein besonderer
Epistates für die Versammlungsleitung erlost (*Ar. Rp. Ath.* 44, 2).

Der Rat überwachte alle Zweige der Staatsverwaltung. Vor allem befaßte er sich mit allen Gegenständen, die auf die Tagesordnung der Volksversammlung kamen, wobei er entweder darüber bestimmte Anträge formulierte oder sie ohne solche vorlegte (*Busolt-Swoboda* 992). In der Volksversammlung durfte jeder Bürger das Wort ergreifen, freilich nur einmal zum selben Gegenstand. Falls ein Antrag des Rats vorlag, konnte man Zusätze und Abänderungen vorschlagen oder einen ganzen Gegenantrag stellen (*Busolt-Swoboda* 999).

In der Betätigung der Volksversammlung drückte sich das Wesen der Demokratie als Herrschaft der breiten Masse, des *δημος*, aufs vollkommenste aus. Es gab keine politische Angelegenheit, über die nicht der *δημος* durch Volksbeschlüsse (*ψηφισματα*) entschied. Es war in höchstem Grad Selbstregierung der Bürgerschaft. Als zweites Kennzeichen des Politen führt Aristoteles die Teilhabe an der Rechtssprechung an, er nennt sie sogar an erster Stelle. Auch hier tat die radikale Demokratie ihr möglichstes.

Schon Solon hatte als Appellationsinstanz gegenüber Urteilen der Beamten ein Volksgericht, zu dem auch die Theten zugelassen waren, geschaffen. Die radikale Demokratie überwies alle Rechtsstreitigkeiten zur endgültigen Entscheidung unmittelbar den Volksgerichten. Die Beamten behielten nur die Prozeßleitung, abgesehen von Bagatellsachen bis zum Wert von 10 Drachmen (*Lipsius, A.R.* 53).

Zu diesem Zweck wurden aus allen Bürgern über 30 Jahren, die sich meldeten, 6000 ausgelost, 600 aus jeder Phyle (Lipsius 135; Busolt-Swoboda 898).

Nach attischer Auffassung wurden die Gerichtsverhandlungen nach den gesetzlich vorgeschriebenen Klagformen gegliedert, und die Entgegennahme von Klagen war auf zahlreiche Beamte, entsprechend ihrem Geschäftskreis, verteilt, denen damit auch die Prozeßleitung oblag. Das waren vor allem die 9 Archonten, ferner die Polizeibehörde der Hendeka, die für vermögensrechtliche Streitigkeiten zuständigen Tettarakonta, die Eisagogeis, Nautodiken, dazu die Finanz- und Rechenschaftsbehörden und die Militärbeamten. Ich gebe diese unvollständige Aufzählung, um klar zu machen, wie man von mehreren Dutzend Bürgern, die mit Ausnahme der Strategen und Hipparchen für ein Jahr erlost waren, voraussetzte, daß sie als Gerichtspräsidenten fungieren konnten. Durch sie wurde auf Grund der Richterliste der 6000 die jeweils erforderliche Zahl von Richtern einberufen. Für Prozesse, die das Staatsinteresse berührten, waren es gewöhnlich 500, gelegentlich aber auch 1000 oder 1500 (Lipsius 136), für reine Privatsachen begnügte man sich mit 400 oder 200 (Lipsius 142).

Um den Unbemittelten die Ausübung der politischen Rechte zu ermöglichen, wurden seit Perikles allen Richtern, Ratsherren und Losbeamten Taggelder bezahlt, im 4. Jahrhundert auch für den Besuch der Volksversammlung (Busolt-Swoboda 899. 1075. 1217. *Ar. Rp. Ath.* 62, 2). Durch diese Besoldung unterschied sich die radikale Demokratie aufs augenfälligste von allen oligarchischen Verfassungstypen.

Die formalrechtliche Betrachtung bedarf einer realistischen Ergänzung. Für das 5. Jahrhundert vor den Verlusten des großen Peloponnesischen Kriegs kann man die Zahl der Stimmberechtigten auf etwa 35 000 schätzen (Beloch *G.G.* II 1, 84; III 2, 393), im 4. auf durchschnittlich 30 000 (Beloch III 2, 410; Busolt-Swoboda 764). Für den tatsächlichen Besuch der Volksversammlungen gibt einen Anhalt die Tatsache, daß bei wichtigen Entscheidungen eine Mindestzahl von 6000 gefordert wurde (Busolt-Swoboda 987). Danach waren es in der Regel weniger, begreiflich, da ein beträchtlicher Teil auf dem Lande lebte (Busolt-Swoboda 1217) und viele ihre Geschäfte und Lohnarbeit nicht versäumen wollten. Ebensowenig boten die Taggelder den Unbemittelten genügend Entschädigung, um sich für Rat oder wichtigere Ämter zu melden (Busolt-Swoboda 1022, 4). Dagegen fehlte es den Gerichten nicht an Zulauf. Aristophanes entwirft in den *Wespen* (bes. 560ff.) ein überaus lustiges Bild vom Hochgefühl und von der Leidenschaft, mit der ein solcher Volksrichter die Sensationen der Prozesse genoß. Da vor der Abstimmung nicht einmal beraten wurde, hatte er nur zu hören und zu schauen (*Ar. Pol.* 2, 1268 b 10). Als oberste Instanz des Staates unterstanden sie keiner Rechenschaftsablegung (Aristoph. *Vesp.* 587; Lipsius *A.R.* 288), nur der prozeßleitende Beamte. Einzig Bestechung war auch bei den Richtern strafbar (Lipsius *A.R.* 402; Demosth. 46, 26).

Die Volksversammlungen und Gerichtshöfe der radikalen Demokratie erzeugten die Rhetorik als die Kunst, Gefühl und Willen unsachverständiger Hörer in jede

beliebige Richtung zu lenken⁹. So konnten denn tatsächlich in der Volksversammlung nur routinierte Redner sprechen, und man nannte die dort auftretenden Politiker schlechtweg *ῥήτορες* (Busolt-Swoboda 999).

Trotzdem war das radikaldemokratische Athen kein Tollhaus. Es beherrschte im 5. Jahrhundert ein Reich und gehörte auch im 4. zu den griechischen Großmächten. Seit Perikles war es das geistige Zentrum der griechischen Welt: mit seinen herrlichen Bauwerken, seinen Bildhauern und Malern und den Dichtern der Tragödien und Komödien. Hier lehrten die Sophisten, die Meister der Beredsamkeit, und durch Sokrates wurde es die wichtigste Heimstätte der Philosophie. So gab die Demokratie allen geistigen Kräften Raum zur Entfaltung (Thuk. 2, 37, 2).

Radikale Demokratie ist auch nicht gleichzusetzen mit Beseitigung der Hoplitentopis. Die Hopliten stellten zu Lande nach wie vor den wesentlichen Teil des Bürgeraufgebots, und darüber hinaus hatten die Wohlhabenden eine Reihe von Ehrenpflichten zu erfüllen, wie sie auch in den Oligarchien bestanden. Das waren die Liturgien (von *λαός*, *λεώς*). Direkte Einkommens- oder Vermögenssteuern waren mit dem Begriff des freien unabhängigen Gemeindestaats unvereinbar, nicht dagegen Zölle und Gebühren. Nur in Notzeiten wurden Beiträge (eine *εἰσφορά*) nach der Leistungsfähigkeit der Bürger umgelegt. Jedoch war Ehrensache, daß die Begüterten die Aufwendungen für gewisse staatliche Aufgaben übernahmen, so bei Kultfeiern und andern festlichen Veranstaltungen. Am bekanntesten ist davon die Choregie, die Verpflegung und Ausstattung der Festspielchöre; seit der Gründung der großen Kriegsflotte in Athen dann besonders die Trierarchie, die Ausrüstung eines Kriegsschiffs bei der Mobilmachung. Wie der Name sagt, war der Trierarch auch der Kapitän, was freilich oft mehr nominell blieb (Strasburger RE 7 A, 113). Die Übernahme dieser Pflichten war in Athen gesetzlich genau geregelt, so daß es tatsächlich auf eine Besteuerung der Wohlhabenden hinauskam. Aber sie boten auch Gelegenheit, sich auszuzeichnen und dafür mit Ehrungen belohnt zu werden (v. Wilamowitz, *Staat und Gesellschaft der Gr.* 110).

Wie man der Ämterlosung bei den Militärbeamten eine Grenze setzte, so hatten die Strategen das Recht, an allen Ratssitzungen teilzunehmen und über den Rat jederzeit Anträge an die Volksversammlung zu stellen (Busolt-Swoboda 1125). So wurde die Strategie seit Perikles das bedeutendste Staatsamt, das auch stets der sozialen Oberschicht vorbehalten blieb, und selbstverständlich kam die geschulte Beredsamkeit auch der politischen Sachkunde zugute, wofür als bekanntestes Beispiel von vielen nur Demosthenes erwähnt sei. Gerade seine Reden zeigen aber in ergreifender Weise, welch unendliche Mühe es kostete, einen Staat, der in seiner Politik so ganz auf die Meinungsbildung einer sozial stark differenzierten¹⁰ Bürgerschaft angewiesen und mit einer Überzahl von Hemmungsvorrichtungen gegen autoritäre Eigenmächtigkeit versehen war, auf die Bahn einer großen

⁹ Plat. *Res publ.* 6, 492 b.

¹⁰ Vgl. Isokr. 3, 19.

zusammenhängenden Willensentscheidung zu führen. So versagte diese Staatsform im Kampf gegen die straff zusammengefaßte Macht des Makedonenkönigs Philippos.

Nicht der Gemeindestaat unterlag der Monarchie, das bewies später die römische Republik, die Makedonien und das viel größere Seleukidenreich niederwarf, wie ja auch früher eine Handvoll griechischer πόλεις den Angriff des persischen Großkönigs zurückgeschlagen hatte, und ein Perikles verstand es auch, die Kräfte der radikalen Demokratie für große Ziele zu vereinigen. Auch nach seinem Tod zeigte Athen selbst nach der furchtbaren Katastrophe vor Syrakus eine bewundernswerte Lebenskraft, und nochmals nach der Niederlage von 404, als der zweite attische Seebund gegründet wurde. Aber dann erwies sich die radikale Demokratie als unfähig, mit den Forderungen eines neuen Zeitalters Schritt zu halten, wozu vor allem eine durchgreifende Umgestaltung des Heerwesens gehört hätte.

Polybios, der die römische Republik nach den Kategorien der griechischen Staatslehre beschrieb, sah ihre Vorzüge in der aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie gemischten Verfassung. Wir können das gelten lassen, insofern tatsächlich in der großen Zeit der Republik ein glücklicher Ausgleich von starker Obrigkeit und bürgerlicher Freiheit ein Höchstmaß politischer Leistungsfähigkeit zustande brachte. Im Vergleich mit Athen erscheint die römische Verfassung merkwürdig primitiv. Wo es in Athen hunderte von Beamten gab, behalf man sich in Rom, als es im 3. Jahrhundert bereits zur stärksten Großmacht der Mittelweerwelt emporstieg, mit einer lächerlich kleinen Zahl von Magistraten: 2 Konsuln, 4 Prätores, 4 Ädilen, 10 Volkstribunen, 8 Quästoren. Während in Athen das öffentliche Leben durch eine Fülle von Gesetzen geregelt war, hielt man sich in Rom an den ungeschriebenen *mos maiorum*, der nur gelegentlich durch ein Volksgesetz fortentwickelt wurde. Besonders charakteristisch für die unsystematische Denkweise der Römer waren die Sonderrechte der Plebs und ihrer Tribunen, die nie organisch in die Verfassung eingebaut wurden und nur erträglich waren, weil ihre praktische Handhabung sich im allgemeinen dem Geschäftsgang einordnete. Doch konnte jederzeit, wie später die Gracchenzeit am augenfälligsten lehrte, ihr revolutionärer Ursprung wieder hervorbrechen.

Auch die römischen Magistrate wurden für ein Jahr gewählt, aber nach einem Verfahren, das die grundbesitzenden Bürger bevorzugte. Sie unterstanden der Kontrolle der Bürgerschaft, aber tribunizische Rechenschaftsprozesse vor dem *concilium plebis* waren Ausnahmen, nicht Regel. Volksversammlungen wählten die Magistrate und beschlossen Gesetze, aber alle Initiative, die Einberufung und die Anträge, stand nur den Magistraten zu. Todesurteile und andere schwere Strafen, die einen römischen Bürger betrafen, bedurften der Zustimmung der Volksversammlung. Einzelne oder mehrere Bürger sprachen im Zivilprozeß das Urteil, doch nach einer genau vom Magistrat (gewöhnlich dem Prätor) vorgeschriebenen Fragestellung. Aus dieser rechtweisenden Tätigkeit der Prätores entwickelte sich

aber eine Rechtswissenschaft (W. Kunkel, *Röm. Rechtsgeschichte* [1947] 54), wozu die Griechen, die alle Fälle in Gesetzen erfassen wollten, nie gelangten.

Die Magistrate waren unbesoldet, zwar auch nur für ein Jahr bestellt, aber im Lauf der Entwicklung bildete sich eine Laufbahn aus, die in allmählichem Aufstieg zur höchsten Stelle der beiden völlig gleichberechtigten Konsuln führte. Ebenso gestaltete sich das beratende Organ, der Senat, gewohnheitsrechtlich zu einer Körperschaft, deren maßgeblichen Teil als lebenslängliche Mitglieder die gewesenen Magistrate ausmachten. Wie die Volksversammlungen durfte der Senat nur zusammentreten, wenn er von den zuständigen Beamten (Konsul, Prätor, Volkstribunen) berufen wurde, und hatte seinen Rat nur über die ihm vorgelegten Fragen zu erteilen. Solche Ratschläge waren rechtlich unverbindlich. Aber je umfangreicher bei der wachsenden Macht des römischen Staats, die sich allmählich über ganz Italien erstreckte und sich bald auch in das gesamte Mittelmeergebiet ausbreitete, der Aufgabenkreis der Konsuln und der andern Magistrate wurde, desto mehr nahm das Gewicht seiner Autorität zu, bis er schließlich als das eigentlich regierende Organ erschien. Wie die Ämter nach ihrer Bedeutung abgestuft waren, so gaben die Senatoren ihre Ansicht in der Reihenfolge kund, die ihnen nach dem erreichten Rang zukam, also zuerst die Konsulare, dann die Prätorier usw. Es gab keine Wortmeldung, sondern der leitende Magistrat hielt Umfrage, bis er den Gegenstand für abstimmsreif hielt. Darum dominierten in dieser Versammlung von 300, später 600 Berufspolitikern die Konsulare, was damit, daß sie die längste und größte Geschäftserfahrung besaßen, auch wohl begründet war.

Aber diese Senatshäupter (*principes civitatis*) standen überdies als eine besondere Herrenschicht über der sonstigen Bürgerschaft. Es war nicht mehr der alte Geschlechteradel der Patrizier, der im Anfang der Republik allein die Ämter innegehabt hatte. Als Ergebnis langwieriger Auseinandersetzungen hatten die Plebejer seit dem 4. Jahrhundert die bürgerliche Gleichberechtigung errungen. Aber die Regimentsfähigkeit blieb bedingt durch einen Grundbesitz, dessen Einkünfte zur Lebensführung eines Magistrats und Senators ausreichten. So glichen sich die Plebejer, die in die Ämter gelangten, den Patriziern an und naturgemäß auch im Bestreben, den errungenen Rang ihren Nachkommen zu erhalten. Da die Ämter durch Volkswahlen verliehen wurden, galt es, in der Bürgerschaft die nötigen Stimmen zu gewinnen. Parteien, wie sie der Boden des modernen Parlamentarismus erzeugt, waren nach der Struktur des römischen Staates unmöglich. Man mußte sich vielmehr persönliche Klientelen sammeln, Anhänger, die vom Politiker Förderung ihrer Interessen erwarteten und im Gegendienst bei den Abstimmungen ihren Dank abstatteten. Solche Beziehungen wurden bei den Römern gegenseitig mit Gewissenhaftigkeit gepflegt als Treuverhältnisse, die sich in den Familien vererbten. Natürlich genügten sie nicht, um dem einzelnen Bewerber die Mehrheit zu verschaffen. Aber nach der Klientel bemaß sich der Einfluß und die Macht eines Politikers und seiner Familie, und aus dem Zusammenwirken solcher Gefolgschaftskreise ergaben sich weitgehend die Wahlentscheidungen. So war es eine

beschränkte Zahl von Familien, deren Angehörige zum Konsulat gelangten. Man bezeichnete sie als Nobilität. Es war keine geschlossene Adelsgesellschaft, aber die Ergänzung ging langsam vor sich, meist auf Grund von Familienverbindungen und mit der Wirkung, daß die neu Eintretenden nichts mehr wünschten, als sich von den Standesgenossen nicht zu unterscheiden.

Die römische Republik trug demnach ausgeprägte oligarchische Züge, zumal wenn man noch die weitgehende Befehlsgewalt (*imperium*) der obersten Magistrate gegenüber den Bürgern dazunimmt. Erinnern wir uns der griechischen Formel vom abwechselnden Regieren und Regiertwerden, so gelangte die große Mehrheit der römischen Bürger (wie in der modernen Demokratie) nicht zum Regieren; aber dank den demokratischen Rechten der Volksversammlung war die oligarchisch zusammengesetzte Regierung (wobei wir das Zusammenwirken von Magistraten und Senat im Auge haben) abhängig von der Zustimmung der Bürgerschaft, und in der Blütezeit der Republik kam bei den Abstimmungen das selbständige Urteil der Bürger durchaus zur Geltung. Auch die Klientel erfüllte vorzüglich das Bedürfnis nach enger Verbindung von Regierenden und Regierten.

Unter diesen Bedingungen gab der Herrenstand der Nobilität der römischen Politik den konservativ-stetigen Charakter. Sein Werk war, daß Rom der Führerstaat Italiens wurde, indem sich alle andern Gemeindestaaten als Verbündete anschlossen. Durch Vergrößerung des eigenen Staatsgebiets (*ager Romanus*) und Gründung neuer Gemeinden (*coloniae*) sicherte sich Rom das Übergewicht an Macht, das zur unbedingten politischen Führung ausreichte, beließ aber den Verbündeten Freiheit der Selbstverwaltung, so daß sie bald in der Zugehörigkeit zum römischen Machtbereich ihren Vorteil erkannten. Noch mehr konnte die römische Bürgerschaft von dieser Entwicklung befriedigt sein, da es dabei ihrem Nachwuchs nie an Siedlungsland fehlte, obwohl auch die Regierenden selbst sich bei solcher Besitzergreifung von Land nicht vergaßen. Mit der freigebigen Gewährung der Selbstverwaltung (auch im vergrößerten *ager Romanus* an die hier Munizipien genannten Gemeinden) wurde erreicht, daß der römische Staat immer noch mit seinen wenigen Magistraten auskam, womit die Oligarchie vor unerwünschter Erweiterung ihres Kreises bewahrt blieb.

Dieses Machtsystem bestand die Probe in den großen Kriegen gegen Karthago und die hellenistischen Großmächte. Allein diese Siege führten seit dem 2. Jahrhundert die römische *res publica* in die schwere Krise, die erst der Kaiser Augustus zu überwinden vermochte. Obwohl dessen neue Ordnung als Wiederherstellung der *res publica* gefeiert wurde, leitete sie einen vollkommenen Wandel des bisher zwischen Staat und Bürger bestehenden Verhältnisses ein.

Solange sich der Machtbereich des *populus Romanus* auf Italien beschränkte, blieb die streng gemeindestaatliche Verfassung gewahrt. Volksversammlungen, Senat und Magistrate genügten in der hergebrachten Form, d. h. mit jährlichem Beamtenwechsel und ohne bürokratische Einrichtungen, auch den neuen Bedürfnissen der italischen Großmacht. Seit den Siegen über die andern Mittelmeer-

mächte entstand nun aber außerhalb Italiens ein römisches Provinzialreich. Sizilien, Sardinien mit Korsika, Spanien, Makedonien, ein Stück Nordafrika kamen unter die Herrschaft des *populus Romanus* und erforderten dauernde Militärverwaltung, deren Finanzierung von den Untertanen aufgebracht werden mußte.

Da ist es nun bezeichnend für das konservative und oligarchische Wesen der *res publica*, daß dieser tiefgreifend veränderten politischen Lage nicht mit entsprechender organisatorischer Neugestaltung begegnet wurde. Das war desto verhängnisvoller, weil sich auch in Italien die sozialen Verhältnisse in ungesunder Weise verschoben. Infolge des einströmenden Reichtums breiteten sich auf Kosten der freien Bauern kapitalistisch mit Sklaven betriebene Gutswirtschaften aus. Zwischen Reich und Arm tat sich eine Kluft auf, wie man sie bisher nicht gekannt hatte. Außer bei der Nobilität häufte sich der neue Reichtum in der Hand der Finanzleute, die vom Staat die Erhebung der in den Provinzen eingehenden Abgaben pachteten und skrupellos Überschüsse erpreßten. In Rom ballte sich besitzlos gewordene Bevölkerung zusammen und machte die Stadt des *populus Romanus* zu einem Herd der Korruption. Hunderttausende von Sklaven bedrohten die bürgerliche Gesellschaft mit gefährlichen Aufständen. Die Gemeinden der Verbündeten forderten das römische Bürgerrecht, vor allem als Anerkennung der Gleichberechtigung gegenüber den Untertanen in den Provinzen. Alle diese Schäden wurden in einer nicht abreißenden Folge von Explosionen bloßgelegt, die im Zeitalter der Gegenspieler Marius und Sulla, als sich unter Mithradates' Führung auch noch die Provinzen erhoben, das Gefüge des Reichs aufs tiefste erschütterten.

Mit den Provinzen war etwas grundsätzlich Neues in das Blickfeld der römischen Politik eingetreten. Es gab auch in dieser Sphäre verbündete Gemeinden, aber sie waren eine kleine Minderheit von bevorzugten. Auch die andern behielten ihre Selbstverwaltung und eigene Rechtsprechung, aber alles unter der Aufsicht der römischen Statthalter, die jeden Eingriff im römischen Interesse in sich schloß, und vor allem mit dauernden Abgaben an den römischen Staat belastete, *sub imperio populi Romani*. Den Römern gegenüber waren die Bürger dieser Provinzialgemeinden Untertanen. Nominell herrschte über sie der *populus Romanus*, aber die ungeheure Machtsteigerung verstärkte tatsächlich das Schwergewicht der Senatsoligarchie.

Wohl erhob sich im Verlauf der Krise dagegen in Rom die populäre Opposition, ein zuerst von den Gracchen unternommener Versuch, gegenüber dem Senat den Willen der Volksversammlung zur Geltung zu bringen. Aber in einer Zeit, da die Bürgerschaft, wie es seit dem Bundesgenossenkrieg im Jahre 90 v. Chr. Rechtens wurde, die ganze freie Bevölkerung Italiens umfaßte, gaben die Volksversammlungen, die nur in Rom zusammentraten, ein sehr unzulängliches Bild dieses Willens und desto mehr, weil sich überwiegend die *plebs urbana* beteiligte. Wegen ihrer Armut war sie der Demagogie in jeder Form zugänglich, auch in der größten, der Wählerbestechung. Der *civis Romanus*, der mit seinen Privilegien in der Pro-

vinz als Wesen höherer Art auftrat, hatte in Rom, sofern er nicht den beiden obern Ständen der Senatoren und der «Ritter» (d. h. der Finanzleute) angehörte, kaum noch Gelegenheit, bei politischen Entscheidungen sein eigenes Urteil zu bewahren, und war mit seinen persönlichen Anliegen als Klient auf den Einfluß seines Patrons angewiesen.

Die Korruption der Volksrechte erreichte einen Höchststand im Jahrzehnt von 60–50, als die politischen Kämpfe mit Terrorbanden und Sprechchören ausgefochten wurden, eine Entwicklung, die im Bürgerkrieg zwischen Caesar und der von Pompeius gestützten Senatsoligarchie endete. Caesar verdankte seinen Sieg außer seinem Feldherrngenie seinem Heer von Berufssoldaten, politisch ausgedrückt der Heeresklientel. Nach seinem Tod setzten sich die Kämpfe zwischen den großen Befehlshabern in gigantischem Ausmaß fort bis zum endgültigen Sieg Caesar Octavians über den letzten Rivalen Antonius im Jahre 30 v. Chr.

In der Heeresklientel haben wir die entscheidende Neubildung der Krisenzeit zu erkennen. Zunächst unbeachtet ergab sich diese Entwicklung aus den Bedürfnissen des Provinzialreichs. Als in weitentlegenen Provinzen zum Schutz und zur Niederhaltung der Untertanen dauernd römische Truppen gebraucht wurden, genügte das Milizsystem der ältern Republik nicht mehr (darüber Em. Gabba, *Athenaeum* 29 [1951] 171–273). Aus militärischen und verkehrstechnischen Gründen war ein häufiger Wechsel der Besatzungstruppen unzulässig. So war man genötigt, die Bürger, die für die Provinzen ausgehoben wurden, jahrelang unter den Waffen zu halten, was besonders für die davon betroffenen Bauern wirtschaftliche Schädigung bedeutete. Diesem Mißstand half vorab Marius ab, indem er zur Heeresergänzung durch Besitzlose, die sich freiwillig meldeten, überging (Gabba 181). Solche Leute machten den Heeresdienst zum Beruf, und da ein Heer von Berufssoldaten auch militärisch vorzuziehen war, ist begreiflich, daß die Neuerung fortan bestehen blieb. Einen wichtigen Anreiz, den Soldatenberuf zu ergreifen, bot die Aussicht, beim Abschied mit Grundbesitz belohnt zu werden. Für den siegreichen Feldherrn, der sich für solche Veteranenversorgung einsetzte, war es die beste Gelegenheit, sich eine große Klientel zu schaffen.

Mit dieser Heeresklientel kam ein Faktor in das politische Leben, der die gemeindestaatliche Ordnung sprengte: An der Spitze seines Heeres trotzte schon Sulla der Absetzung, und obwohl er schließlich die Diktatur niederlegte, traten Pompeius und Caesar in seine Fußstapfen.

Als dann im Jahre 27 wiederum Augustus auf seine diktatorischen Vollmachten verzichtete, blieb das eine Geste. Gewiß war es ihm ernst mit der Wiederherstellung der *res publica*. Ihre Organe: Magistrate, Volksversammlungen und Senat übten formal die alten Funktionen aus, aber über ihnen waltete als *princeps* («Erster der Bürgerschaft») Augustus, der Kaiser, wie man seit ihm diese Würde bezeichnete. Augustus selbst wollte sie von seiner überragenden *auctoritas* ableiten. Damit wurde jedoch seine wirkliche Machtstellung verhüllt. Hinter dem römischen Kaiser stand immer das Heer, er war sein alleiniger Befehlshaber

(L. Wickert, *Symbola Coloniensia* [1948] 128 ff.), und die Sorge für seine Schlagkraft und die Belohnung der Veteranen war die vornehmste Regierungsaufgabe. Entsprechend seiner Herkunft aus der Heeresklientel war das römische Kaisertum also von Anfang an eine Militärmonarchie, freilich auf betont rechtsstaatlicher Grundlage. Es wurde daher rechtlich nie zur Erbmonarchie, sondern bestand in einem Bündel von Vollmachten, die dem Inhaber vom Senat unter formaler Mitwirkung der Volksversammlung (wahrscheinlich unter den Nachfolgern des Augustus nur Zustimmung durch Akklamation) übertragen wurden durch die *lex imperii*. Noch im Jahre 232, als längst die kaiserlichen Erlasse Gesetzeskraft hatten wie früher die Volksbeschlüsse (Gaius, *Inst.* 1, 2, 3), wird in einem Reskript des Severus Alexander (C.J. 6, 23, 3) bemerkt: *licet enim lex imperii solemnibus iuris imperatorem solverit, nihil tamen tam proprium imperii est, ut legibus vivere*, «obwohl die *lex imperii* den Kaiser von Rechtsförmlichkeiten entbindet, ist doch nichts der Kaiserherrschaft so eigentümlich, als nach den Gesetzen zu leben». Nicht von ungefähr erreichte darum die römische Rechtswissenschaft in der Kaiserzeit ihre eigentliche Blüte.

Fassen wir das Verhältnis des Bürgers zum Staat ins Auge, so wurde in der Kaiserzeit der Gemeindestaat nicht aufgehoben. Der Senat bestand weiter und jährlich wurden Magistrate bestellt, freilich seit Tiberius nicht mehr von der Volksversammlung, sondern vom Senat gewählt. Das Stimmrecht der Bürgerschaft, ein Grundpfeiler der alten *res publica*, war dahingeschwunden. Die *plebs urbana* ließ sich gerne mit *panis et circenses* abfinden. Für Ruhe in der Stadt sorgten die kaiserlichen Garde- und Polizeitruppen, die *cohortes praetoriae* und *urbanae* und überdies die militärisch organisierte Feuerwehr, die *cohortes vigilum*. Die große Mehrheit der Bürgerschaft lebte jedoch außerhalb Roms, in Italien und in stets wachsender Zahl in den Provinzen. Da das Stimmrecht von jeher nur in Rom ausgeübt wurde, bedeutete für sie also sein Verlust keine Einbuße. Dafür besaßen ihre Gemeinden, Munizipien und Kolonien, volle Selbstverwaltung.

Am meisten bewahrte die alte *res publica* ihren Charakter in dem Teil der Reichsverwaltung, der bei der Neuordnung von 27 v. Chr. dem Senat belassen wurde. Das waren die Provinzen im Innern, die keiner Truppen bedurften. Hier regierten wie bisher nach Ablauf der städtischen Amtszeit unter Aufsicht des Senats gewesene Konsuln und Prätores als Prokonsuln. Doch erstreckte sich eine der kaiserlichen Vollmachten, das *imperium maius*, auch über diese Sphäre. Überhaupt schloß die in der Hand des *princeps* vereinigte Machtfülle aus, daß gegen seinen Willen irgendwo selbständige Politik getrieben werden konnte. Die so gewährleistete Einheitlichkeit der politischen Leitung bedeutete gegenüber der Krisenzeit der ausgehenden Republik eine entscheidende Besserung. Doch führte dieser Zustand rasch dahin, daß alle politischen Impulse nur vom Herrscher ausgingen, und die Opposition, die sich von den Erinnerungen der Nobilitätsherrschaft nährte und die uns durch Tacitus so wohlbekannt ist, beschränkte sich tatsächlich auf einen engen und ohnmächtigen Senatorenkreis.

Der große Zug der Entwicklung wurde durch die von Augustus begründete kaiserliche Reichsverwaltung bestimmt. Bei der erwähnten Neuordnung von 27 fielen dem Kaiser die Randprovinzen zu, auf die zum Schutz der Grenzen die stehenden Heere verteilt waren. Staatsrechtlich stand dort dem Kaiser allein das *imperium proconsulare* zu. Die ihm hier obliegenden Aufgaben konnte er nur erfüllen, indem er sie auf von ihm ernannte Stellvertreter übertrug, an *legati Augusti pro praetore* konsularen oder prätorischen Rangs, in Ägypten an den *praefectus Aegypti* aus dem Ritterstand und ebenso an ritterliche Prokuratoren in einigen kleinern Provinzen. Da sie auch Befehlshaber der Besatzungstruppen ihrer Provinzen waren, hatten sie, obwohl als Beauftragte im Rang nachgeordnet, tatsächlich weit größere Machtbefugnisse als die Prokonsuln der Senatsprovinzen.

Augustus faßte seine Stellung durchaus auf als die eines Verwalters des *imperium populi Romani* und beteiligte die Bürgerschaft in mannigfachster Weise am Reichsregiment über die Untertanen. Von der Heranziehung der Senatoren als Statthalter war schon die Rede. Dem zweiten Stand, den *equites Romani*, der wohlhabenden Bourgeoisie, eröffnete er ein weites und durch reichliche Besoldung anziehendes Betätigungsfeld im Offiziersdienst mit Aufstieg zu Ämtern der Finanzverwaltung und zu den höchsten Vertrauensposten eines *praefectus praetorio*, *Aegypti*, *annonae*. Zweifellos bot der ehren- und verantwortungsvolle kaiserliche Dienst unvergleichlich mehr als das republikanische Stimmrecht. Dazu fanden die unbemittelten Bürger Verwendung bei den hauptstädtischen Kohorten und den Legionen in den Provinzen. Wenn auch die Beförderung in die höhere Offizierslaufbahn zunächst Ausnahme blieb, so winkte doch am Ende auskömmliche Versorgung.

Unter den Nachfolgern des Augustus schritt der Ausbau des kaiserlichen Verwaltungsbereichs stetig voran, während die Reste des republikanischen einschrumpften. Für den zentralen Geschäftskreis ihres Kassenwesens, des *fiscus*, und der Kanzlei behielten sich die Kaiser zunächst mit ihrer Hausdienerschaft von Freigelassenen und Sklaven; doch blieb nicht aus, daß unter schwachen und ihren hohen Pflichten nicht genügenden Herrschern die Bedeutung dieser Hausämter gewaltig stieg und aus den Vorstehern der Kassenverwaltung und den Bearbeitern der kaiserlichen Erlasse und der einlaufenden Bittschriften Leiter von Dienststellen mit großem Personal wurden, die in ihren Funktionen heutigen Ministerien gleichkamen. Diese Emporkömmlinge aus dem Sklavenstand erregten allseits viel Haß und wurden darum allmählich durch ritterliche Beamte ersetzt. Mit der ständigen Vermehrung der höhern Beamten erhielt auch das ihnen zugeteilte Dienstpersonal immer mehr den Charakter einer systematisch geordneten Bürokratie. Bei den Statthaltern und den sonstigen Kommandostellen entwickelte sie sich aus Unteroffizieren und Soldaten der Stäbe, der *officia*, wonach sie als *officiales* zusammengefaßt wurden, bei den reinen Zivilämtern waren die Subalternen bis ins 3. Jahrhundert kaiserliche Freigelassene und Sklaven (Hirschfeld, *Kais. Verwaltungsbeamte* 457). Gleichzeitig wurde auch die Laufbahn der höhern Beamten

straffer organisiert und durch Rangtitel wie *vir egregius*, *perfectissimus* gegliedert.

Wie wir sahen, war Fehlen von Bürokratie ein Kennzeichen des antiken Gemeindestaats. Auch in der römischen Republik wurden bei jedem Ämterwechsel die Amtsgehilfen vom antretenden Magistrat neu zusammengestellt. Eine durchgebildete bürokratische Organisation ist uns aus hellenistischer Zeit im ptolemäischen Ägypten bekannt. Von den andern Monarchien wissen wir zu wenig. Es ist klar, daß ein so großes Reich wie das römische ohne einheitlich geleitete und kontrollierte bürokratische Ordnung nicht regiert werden konnte. Das damit bezeichnete Versäumnis holte also die Kaiserzeit nach. Dazu gehörte auch, daß die kaiserlichen Beamten entgegen dem republikanischen Annuitätsprinzip so lange auf ihrem Posten belassen wurden, als es der Kaiser und seine Ratgeber für zweckmäßig hielten. So ist die Schaffung eines Reichsbeamtentums als eine sehr wirksame Stärkung der Staatsgewalt zu bewerten.

Nach der Auffassung der frühen Kaiserzeit sollte jedoch diese Tendenz die Entfaltung freien Bürgersinns nicht hemmen. In dieser Hinsicht war es Augustus mit der Wiederherstellung der *res publica* voller Ernst. Wie ich schon sagte, wurden diese Kräfte auf den Raum der örtlichen Selbstverwaltung verwiesen, wo wir denn ein echtes Fortleben gemeindestaatlichen Denkens wahrnehmen. Dieses Prinzip beschränkte sich auch nicht auf die Gemeinden der römischen Bürger in Italien und in den Provinzen, sondern galt auch für die untertänigen. Dabei drängte die Entwicklung dahin, den Unterschied zwischen römischen Bürgern und Untertanen, den noch Augustus geflissentlich betonte, mehr und mehr auszugleichen. Es geschah dies durch eine sehr liberale Erteilung des römischen Bürgerrechts an die Provinzialen: im Westen des Reichs durch Verleihung des Latinischen Rechts. In Gemeinden mit solcher Verfassung wurde man durch Bekleidung eines Amts römischer Bürger. So gelangten im Lauf der Zeit sämtliche Honoratiorenfamilien zum römischen Bürgerrecht. Im griechischsprechenden Osten geschah dasselbe dank Einzelverleihung. Das Bürgerrecht erhielten ferner die Veteranen der bei den Untertanen ausgehobenen Truppeneinheiten, und schließlich führte auch der Weg über die Freilassung in der zweiten Generation dazu. Der Begriff des römischen Bürgers wurde so allerdings völlig entnationalisiert. Den Schlußstrich zog dann 212 M. Antoninus Caracalla, der alle freien Reichsbewohner zu Bürgern machte. Damit ist aus dem großen römischen Reich formal ein riesiger Gemeindestaat geworden, eine *res publica*. Alle seine Angehörigen sollten nun nach römischem Recht leben. Im übrigen aber änderte sich an den persönlichen Verhältnissen nichts. Die Provinzen trugen weiter den Hauptteil der Finanzlasten, und dazu kam nun noch die Erbschaftssteuer, die Augustus zugunsten der Veteranenversorgung den römischen Bürgern auferlegt hatte. Bestehen blieb die plutokratische Gesellschaftsordnung, ja sie wurde im 3. Jahrhundert zu einer Zweiteilung der gesamten Bevölkerung in *honestiores* und *tenuiores* oder *humiliores* gesteigert (Mommsen, *R. Strafr.* 1035). Zu den in strafrechtlicher Hinsicht privilegierten *honestiores* zählten außer Senatoren- und Ritterstand noch die Gemeinderäte

(*decuriones*) und die Soldaten und Veteranen. Wir könnten es verdeutlichen als «Aktiv- und Passivbürger», insofern die *honestiores* Anteil hatten an Reichsdienst und Selbstverwaltung, die *humiliores* nur noch Regierungsobjekte waren.

Die weitere Entwicklung war durch die jahrzehntelange Krise des 3. Jahrhunderts bedingt, die öfter schon an die Auflösung des Reichs heranführte. Sie hatte eine vollkommen veränderte militärpolitische Lage zur Ursache, die fortwährende Bedrohung des Reichs auf zwei Fronten, an Rhein und Donau durch die Wanderbewegungen der Germanen und anderer Völker, im Osten durch das erneuerte Perserreich. Während die Kriege schwerste Opfer an Gut und Blut kosteten, mußten zur Verteidigung dem geschwächten Reich vielfach erhöhte Mittel abgepreßt werden. Mit Recht hatte man die zwei ersten Jahrhunderte der Kaiserherrschaft als die Zeit der *Pax Romana* gepriesen. Unter ihrem Schutz hatte sich die Decke einer reichen, einheitlichen griechisch-römischen Zivilisation über alle Länder des Reichs gelegt. Aber dem äußern Glanz fehlte die innere Kraft, die einst die antike Kultur getragen hatte. Die geistige Regsamkeit verlagerte sich überwiegend in das religiöse Leben, während sich das städtische Bürgertum politisch an die Bevormundung gewöhnt hatte und alles von der Obrigkeit erwartete. So wurde die Krise nur erduldet und den Kaisern überlassen, sich ihrer zu erwehren. Da hing nun die Entscheidung völlig ab von der Kriegstüchtigkeit der Soldaten. Diese war schon längst nur noch bei mehr oder weniger barbarisch gebliebenen bäuerlichen Volksteilen vorhanden. Schon Septimius Severus (193–211) hatte den Soldaten den Zugang zu den Offiziersstellen freigegeben. Nun erhoben die Heere mit Vorliebe solche ehemaligen Unteroffiziere zu Kaisern. Zum äußern Krieg kamen damit noch die Kämpfe der Gegenkaiser untereinander. Es war schier ein Wunder, daß schließlich solch urwüchsige Kraftgestalten wie Aurelian (270–275) das Reich noch einmal zusammenzuhalten vermochten. Seit Diokletian (284–305) war die Krise dann für mehr als ein Jahrhundert zurückgedämmt.

Die Ordnung des spätrömischen Reichs, die er begründete, war nach ihrer Idee ganz darauf gerichtet, durch Anspannung aller Kräfte die Bedrohung durch die äußern Feinde abzuwehren. Unter dem Druck der Not wurde aus der *res publica* jetzt das vollkommene Gegenteil dessen, was einst ihr Wesen ausgemacht hatte, nämlich aus der freien, sich selbst regierenden Bürgergemeinde ein Gebilde, das man früher etwa als «Zuchthausstaat» bezeichnete; heute würde man von «totalem» sprechen.

Alle Bürger standen im Staatsdienst, an dem ihnen vom Kaiser angewiesenen Platz, die einen als besoldete Soldaten und Beamte, die andern als Steuerträger. Die römische Staatskunst geriet dabei freilich in einen argen *Circulus vitiosus*. Um die Mittel für die Heeresverstärkung aufzubringen, wurde die Verwaltung aufs äußerste intensiviert durch eine ungeheure Vergrößerung des bürokratischen Apparats, was wiederum die Belastung der unglücklichen Steuerträger ebenso ungeheuerlich vermehrte. Die Folge war, daß sie sich durch Flucht in die Reihe der Besoldeten oder Verlassen der Arbeitsstätte dem Druck zu entziehen suchten,

was die kaiserliche Regierung damit beantwortete, daß sie diesen ganzen Bevölkerungsanteil mit den Nachkommen an seine Berufe band. Das traf bei dem agrarischen Charakter der Wirtschaft vorab die Bauern und Kleinpächter, aber ebenso die Handwerker und Gewerbetreibenden der Städte und – für uns am verwunderlichsten – die Gemeinderäte. Denn die gemeindliche Selbstverwaltung bestand in der Hauptsache nur noch in der Steuererhebung. Die Provinzen waren in Gemeindebezirke eingeteilt und deren Räte hafteten mit ihrem Vermögen für den Eingang der jährlich zudiktierten Steuersumme. Man hat viele Theorien aufgestellt über den Zerfall des römischen Reichs. Die elementare Ursache war dieses Zwangssystem, das mit der primitiven Technik jener Zeit nicht durchzuführen war.

Fassen wir zum Schluß unsere Betrachtung zusammen, so sahen wir am Anfang bei Griechen und Römern den Gemeindestaat. Ob Oligarchie oder Demokratie, es sind die wehrhaften Bürger, die durch Abstimmungen und Wahlen und als Regenten das Staatsleben gestalten. Dann beobachteten wir in der römischen Geschichte ein Fortschreiten vom Gemeindestaat zum Reichsstaat. Trotz zähem Festhalten an den alten Vorstellungen verlagerte sich die Staatsgewalt mit unablässiger Folgerichtigkeit auf den Kaiser, aus den Bürgern wurden Untertanen. Wie das Ende zeigte, ist diese Entwicklung dem Staatswesen nicht heilsam gewesen. Dem gegenüber lehrt die neuere Geschichte, daß durch repräsentative Institutionen auch in Großstaaten bürgerliche Selbstregierung – wenn auch nicht in der dem Altertum einzig geläufigen unmittelbaren Weise – gewahrt werden kann, und wir können fragen, ob sich nicht das gemeindestaatliche Denken des Altertums in dieser Hinsicht mit einer verhängnisvollen Schranke umgeben hat.

Über Euripides' *Hiketiden* *

Von Günther Zuntz, Manchester

Wir wollen uns nicht mit Vorbemerkungen aufhalten. Wir alle kennen (mehr oder weniger) dies einfache Stück von den besieigten Argivern, die durch Theseus' Hilfe die Leichen ihrer Gefallenen von den Thebanern zurückerhalten; wir wissen, daß es in der allgemeinen Schätzung sehr niedrig rangiert («eigentlich überhaupt keine Tragödie») und daß es diese schlechte Zensur A. W. Schlegel verdankt. «Ein Gelegenheitsstück, das nur als Schmeichelei gegen die Athener Glück machen konnte»; «Theseus erscheint darin anfangs nicht liebenswürdig»; er ist «kein tragischer Held»; «den Charakteren mangelt psychologische Vertiefung»; «die Handlung ist primitiv» – dergleichen haben wir, von Schlegel und seinen Nachfolgern, oft, allzu oft gehört. Selbst die Verteidiger der *Hiketiden* sind abhängig von Schlegels Urteil. Hören wir etwa H. Grégoire¹: «Ein rein politisches Stück», sagt er, «selbst wenn (!) es aktuell ist, riskiert, einen Teil des Publikums ungerührt zu lassen; daher hat sich Euripides sichtlich angestrengt, das Interesse zu verstärken mit allen Mitteln, deren er fähig war.» «Der Stil der 'Hiketiden'», sagt Grégoire, «ist höchst gepflegt; das Stück ist reich an eindrucksvollen Formulierungen und Maximen; Anspielungen auf die philosophischen, religiösen, politischen und militärischen Debatten des Tages begegnen auf Schritt und Tritt ...» In der Leichenrede des Adrast «bringt der Dichter eine zeitgenössische Zeremonie auf die Bühne und überrascht seine Zuhörer mit neuen Porträts der gefallenen Helden» (hier spukt wieder Schlegel); und wenn allzu viel Rhetorik und Politik sie zu ermüden droht, offeriert er ihnen (zur Abwechslung) die pathetische Episode von Euadnes Selbstmord (wieder wie Schlegel). «Das Ganze konnte seinen Effekt nicht verfehlen»; denn mit den Bildern der Schutzflehenden am Altar und dann des Theseus in Waffen mit seinen Kriegern, dann der Prozession mit den Totenbahnen und schließlich der Kinder mit den Urnen – lieferte Euripides «une pièce à grand spectacle».

So weit könnte Euripides hier also etwa mit Meyerbeer rivalisieren. Aber: was liegt uns schon an einem «grand spectacle»? Was an rührenden Extraszenen? Und was an wohlgeformten Sentenzen und aktuellen Anspielungen? Schlegel hat seine Nachfolger verhindert, das Stück als ganzes und in seinem Eigenrecht zu verstehen. Man sah leicht, und richtig, daß den *Hiketiden* das fehlt, was die meisten anderen Tragödien geben: dramatische Verwicklung, tragische Helden, Psycho-

* Vortrag, der im Juli 1954 in Hamburg und im September in Kopenhagen gehalten wurde. Inhaltlich beruht er größtenteils auf dem ersten Kapitel meines Buches *The Political Plays of Euripides*, das demnächst bei der Manchester University Press erscheinen soll.

¹ In der Vorrede zu seiner Ausgabe.

logie ... und von dieser negativen Feststellung aus urteilte, verurteilte oder entschuldigte man.

Kein Ding ist angemessen definiert mit der Feststellung, was es nicht ist. Seien wir denn positiv; versuchen wir zu beschreiben, was die *Hiketiden* sind.

Ihr Gegenstand ist: *ἱκεσία*: Mensch bittet Mensch um Hilfe. Lassen Sie uns ein wenig bedenken, was dieser zentrale Vorwurf bedeutet. Ein Teil bittet – der andere gewährt, oder versagt. Warum? Der Bittende bittet um das, woran ihm liegt, weil er es aus Eigenem nicht erlangen kann; d. h. er kann den Gegenwert – in Leistung, Kraft oder Mitteln – nur unzulänglich oder überhaupt nicht erstellen. Was denn könnte den anderen veranlassen, der Bitte nachzukommen? Ersieht er sich einen direkten Vorteil, so verwandelt sich die Situation der *ἱκεσία* in die einer Interessengemeinschaft; Hilfeleistung in Allianz. Ersieht er sich keinen Vorteil – wohl: was könnte ihn dann noch zum Handeln veranlassen?

Also: diese Situation, das Ansprechen um Hilfe, stellt unmittelbar die Frage nach den Motiven für menschliches Handeln, und zwar in reinsten Form. Wo nämlich dein Handeln abhängt von einem simplen Kalkül von Vorteil und Nachteil, da besteht kein Problem; noch auch, wo harte Notwendigkeit dein Handeln oder Nichthandeln diktiert. Wirst du aber um Hilfe angegangen, so sollst du dich einsetzen, anstrengen, vielleicht gefährden – und nicht nur dich selbst, sondern (wohl stets) auch andere, die an dir hängen – ohne Not und ohne offenbaren Gewinn. Warum tust du das? Oder warum lehnst du's ab? Ein Drama, dessen Zentrum *ἱκεσία* ist, hat unvermeidlich eben dies zentrale ethische Problem zum Gegenstand: das Problem menschlichen Handelns, seine Motive und seine Folgen – und zwar des Handelns mit Bezug auf andere. Es gibt in der Tat kein andres. Der Mann im Mond hat keine ethischen Probleme; dies Problem besteht, seit es mehr als einen Menschen auf der Erde gibt. Der Gegenstand der *Hiketiden* wäre so weit also: die Normen des Handelns von Mensch in Bezug auf Mensch. Nun geht hier ein Staat den andern Staat um Hilfe an; eine Gemeinschaft die andere. Das Problem des Handelns ist fundamental das gleiche: wenn Hinz den Kunz um Hilfe bittet, so muß Kunz noch andres erwägen als seine Neigung und seinen Vorteil – denn Kunz ist nicht der Mann im Mond. Die Tatsache der menschlichen Verflochtenheit und ihrer Konsequenzen ist aber vergrößert und damit deutlicher, wenn die Beteiligten nicht als Privatpersonen handeln, sondern je in und für ihre Gemeinschaft. So verwendete Platon den *Staat*, um die «Gerechtigkeit» zu demonstrieren (d. h. die Norm für zwischenmenschliches Handeln) – und so Euripides. In dem Sinn sind die *Hiketiden* ein «politisches» Stück (in dem Sinn!): im Bilde des Mythos klären sich die Motive und Normen politischen, d. h. zwischenmenschlichen Handelns. Adrast sinnt dem Theseus an, daß er seine Ehre und sein Leben – ja, und die Ehre und Existenz seines Staates! – riskiere, für gar keinen Gewinn. Die ganze Last ist ihm zugemutet; der ganze «Gewinn» ist für den Bittsteller. Eine extreme Situation – aber nichts weniger als unrealistisch. Solche Situationen entstehen unaufhörlich: Unrecht geschieht und Vergewaltigung, und

der Hilfeschrei ertönt – und was ist die Folge? Und was sollte die Folge sein, im Interesse der Menschengemeinschaft, ja der Existenz aller Menschen? Setzen Sie etwa, daß die entwaffneten Deutschen die USA angegangen hätten, die Rückgabe ihrer Gefangenen von Rußland zu erlangen ... Wie entscheidet der verantwortliche Führer des Staates? Und welche Faktoren bestimmen seine Entscheidung?

Wir brauchen nicht länger auf eigene Hand zu spekulieren. Vor uns, auf der Bühne, steht die Verkörperung eines idealen staatlichen Willens, Theseus der Athener, und die Bittsteller. In ihrem Dialog und ihrem Tun entfaltet sich das Problem einer freien politischen Entscheidung – frei, denn kein Interesse und kein Zwang beeinflußt sie: Argos, besiegt und zerrüttet, kann dem Theseus keinerlei Vorteil versprechen; Theben, mächtig und siegesstolz, bedroht ihn nicht. Worauf basiert der Appell an Theseus? Und wie findet er die richtige Reaktion auf diesen Appell?

Der einleitende Dialog zwischen Theseus und Adrast (v. 113–161) entfaltet in sokratischer Manier die Gründe, warum das Unglück des Letzteren ihm keinen legitimen Anspruch auf athenische Hilfe gibt. Adrast hat seinen und seiner Stadt Fall selbst herbeigeführt. Seine fragwürdige Deutung eines obskuren Orakels veranlaßte ihn zu der verhängnisvollen Verbündung mit dem Verbrecher Tydeus und dem landflüchtigen Polyneikes (133–151); zum Zug gegen Theben aber bestimmte ihn das Drängen kriegslüsterner junger Leute – und dabei schlug er eindeutige göttliche Warnung in den Wind (–161). Damit ist dem folgenden Appell des Adrast im Vorhinein der Boden entzogen – wenigstens insoweit er ihn auf sein eigenes Leid gründet (–167); wer Wind sät, darf sich nicht beklagen, wenn er Sturm erntet. Adrast weist aber auch auf die unschuldig Leidenden: die Mütter der Gefallenen; und sein Argument, daß wie der Reiche dem Armen, so der Glückliche dem Unglücklichen beistehen solle (–179), hat Gewicht; zumal Athen der einzige denkbare Helfer ist (184–192). Jenes Leiden der Unschuldigen ist aber doch die Folge von Adrastrs falschem Handeln: warum sollte Athen – ganz unbeteiligt – im Netz dieser Folgen sich zu verfangen riskieren? Der Appell des Armen an den Reichen ist billig – allzu billig. Theseus begründet seine Ablehnung in einer umfassenden und einheitlichen Deutung der Welt und ihrer Ordnung (v. 195 ff.); in jenem sogenannten «philosophischen Exkurs», der in Wahrheit nichts weniger als ein Exkurs ist, sondern gedanklich das Herzstück des Ganzen, von dem jede weitere Einzelheit ihre Gültigkeit und ihr Gewicht herleitet. Wie weitet sich hier mit einem Ruck der spezielle Gegenstand der Debatte ins Universale! (überhaupt: wie reich, wie konzentriert sind diese griechischen Werke! Was hat sich nicht alles begeben und ergeben in diesen ersten zweihundert Versen! Kein entbehrliches Wort, keine leere Geste. Selbst ein Shakespeare-Stück scheint, im Vergleich, locker). Theseus zeigt: diese Welt ist ein providentiell wohlgeordnetes Ganzes, beherrscht von heilsamen und deutlichen Gesetzen. Menschliches Leben ist sicher und gedeiht, wenn es ihnen folgt. Adrast hat diesen Gesetzen entgegengehandelt –

mit dem unausbleiblichen Resultat. Und wer sich, wie vordem Adrast selbst, mit Übertretern assoziiert, zieht notwendig eben dies Resultat auf sich. Und da sollte Athen ihm Bundesgenosse werden? Theseus könnte nicht wagen, es seinen Bürgern auch nur vorzuschlagen (v. 246).

Dieser Beweisgang ist schlüssig. Aber er ist unvollständig; er basiert nur auf einem Ausschnitt der gegebenen Situation. Aithra vervollständigt ihn – und kehrt damit die Schlußfolgerung um (v. 297 ff.). Die Fehlhandlungen des Argiverkönigs sind nicht mehr *sub iudice* (vgl. v. 530). Nicht um seinetwillen ist Theseus zum Handeln aufgerufen: mit ihm, in der Tat, soll und darf er sich nicht verbünden (vgl. v. 589). Jetzt aber werden Unschuldige vergewaltigt und die gemeinen Gesetze Griechenlands – göttliche und menschliche – verletzt. An ihrer Beobachtung hängt die Sicherheit, Ehre, ja die Existenz von Athen und allen griechischen Staaten. Theseus, der soeben die universelle Geltung vernünftiger und heilsamer Prinzipien proklamiert hat, kann sich dem Ruf, sie zu verteidigen, nicht entziehen. Indem er ihm folgt, handelt er in Übereinstimmung mit dem wahren Charakter und Interesse seiner Stadt und seiner selbst.

Theseus akzeptiert. Sein Beweisgang gegen Adrast – so betont er mit vollem Recht – behält seine Gültigkeit (v. 334); aber die umfassenderen Gründe, die Aithra angeführt hat, sind für seine Entscheidung bestimmend. Diese Entscheidung aber geht noch andere an als Theseus selbst; nämlich seine Mitbürger, die das Risiko mit ihm teilen sollen – und den Gegner. Solange ihre Bedeutung für diese beiden nicht geprüft ist, bleibt ihre Richtigkeit unvollständig. Nachdem Theseus' Mitbürger ihm beigestimmt haben, folgt jene Diskussion zwischen Theseus und dem thebanischen Herold, welche nach Schlegel «billig von der Bühne in die Schule der Rhetoren verwiesen» wird. Sie liefert eben diese wesentliche Vervollständigung des Beweisgangs (v. 402 ff.). Athen ist eine freie Demokratie; Theben steht unter einem Tyrannen. Auf dem Hintergrund der Tyrannis erweist sich die Demokratie im Einklang mit dem Weltprinzip, das Theseus proklamiert hat; die Freiheit persönlicher Entscheidung sichert die Möglichkeit, diesem Prinzip gemäß zu handeln und demgemäß zu prosperieren. Der Herold stellt die gefährlichen *παρεκβάσεις* – Abweichungen vom Ideal – der Demokratie heraus (v. 409 ff.). Diese bleiben unwiderlegt: eben sie klären das Bild der wahren Demokratie. Demgegenüber ist die Tyrannis das strikte Gegenbild dieses Ideals. Das Schicksal von Argos hat soeben gezeigt, wohin das führt. Ohne Not und ohne Bedenken hat es sich in einen Krieg gestürzt und damit sich selbst zerstört. Und Theben – auch eine Tyrannis – ist völlig bereit, das panhellenische Gesetz zu mißachten ...

An diesem Punkt aber (v. 476 ff.) ergibt sich eine paradoxe Verkehrung der Standpunkte. Wohlfahrt, mithin Friede, ist Ziel und Effekt jener göttlich-menschlichen Gesetze. In völliger Übereinstimmung mit Theseus' Prinzip warnt ihn der thebanische Herold, einen Krieg zu beginnen. Der Sendbote des Tyrannen preist Frieden: der Demokrat droht mit Krieg! Die Versuchung, aus einem richtigen Prinzip eine falsche Folgerung zu ziehen, ist hier in der Tat stark. Argos leidet sein

wohlverdientes Geschick; das braucht Athen nicht zu kümmern: es kann ungestört fortfahren, die Segnungen des Friedens zu genießen.

Euripides verfolgt seinen Gedankengang ins Extrem. Der Mythos, den er übernahm, gestattete eine friedliche Lösung: in Aischylos' *Eleusiniern* ließen die Thebaner sich gütlich überreden. Euripides folgt der andern Variante, nach welcher Theseus zum Kriege schritt – und das in einem Drama, das weithin (doch keineswegs durchaus) pazifistisch gestimmt ist. Das heißt: sein Grundprinzip wird an der äußersten Entscheidung erprobt und eben damit jeder Zweideutigkeit entzückt. Der Exponent und Anhänger universaler und heilsamer Gesetze, die ideale Demokratie: unter welchen Bedingungen schreitet sie zum Krieg – wo doch Krieg die offenbare Negation ihres Zieles und Wesens ist?

Sie schreitet zum Krieg für die Bewahrung eben jener lebensichernden Gesetze. Die Basis, von der aus der thebanische Herold argumentiert, ist nicht länger gültig – ganz wie vorher, als Theseus das Gesuch des Adrast ablehnte. Der Fall «Theben contra Argos» ist erledigt (v. 530). Jetzt aber, da sie den Toten das Grab versagen, handeln die Thebaner gegen das kosmische Gesetz – denn die Erde fordert die Körper zurück (v. 534) – und gegen wohlbegründeten und heilsamen panhellenischen Brauch (v. 540). Die athenische Forderung ist im Einklang mit beiden. So wenden sich die Argumente des Herolds gegen ihn. An ihm wäre es, Frieden durch Nachgeben zu wahren. Er wählt Krieg. Der Erfolg läßt sich voraussehen – wie im Falle Argos contra Theben.

Der Fortgang dieser Diskussion, vom ersten Setzen des Problems, über unzulängliche Lösungen und gewichtige Einwände, bis zur endgültigen und vollständigen Lösung ist an sich Drama (hat nicht G. Kaiser die dramatische Kraft im energischen philosophischen Dialog neu erwiesen?). Die Sprecher sind Individuen durch ihren jeweiligen Beitrag zu dieser Diskussion. Was sollte uns hier «psychologische Vertiefung»? Darüber hinaus begegnen leichte und angemessene persönliche Züge der Gefahr didaktischer Monotonie: die Lebhaftigkeit, Tapferkeit und Sohnesliebe des Theseus, der gedemütigte Stolz und die Würde des Adrast, die kecke Geschwätzigkeit des Herolds ... Wesentlich leben sie aber doch alle durch und für diese Diskussion – deren menschliche Realität in dem Chor der Mütter ist.

Die Gegenwart dieser unschuldig Leidenden – schweigend, oder klagend, oder bittend – hält von Anbeginn und in jedem Augenblick vor Augen, daß an dieser scheinbar so selbstgenugsamen Diskussion das Leben machtloser, gequälter Menschen hängt. Der bloße Anblick ihres Jammers reicht hin, ein scheinbar unwiderstehliches Argument zu entkräften. Theseus hat demonstriert, daß er nicht gehalten ist, Adrast zu helfen; die Mütter haben kein Argument gegen seins – aber da ist ihre hilflose Verzweiflung: Theseus ist im Unrecht (v. 292). Der thebanische Herold schwelgt in einer Beschreibung des wohlverdienten Sieges seiner Stadt und betont ihr Recht, an den erschlagenen Angreifern Vergeltung zu üben: hier sind ihre Mütter: der Herold ist im Unrecht. Eine immer gleiche, immer tönende

Grundnote – so begleitet, ja übertönt ihr Schmerz das lebhafte Hin und Her der Diskussion und das Auf und Ab der Handlung. Kein Argument kann gelten, keine Lösung befriedigen, ehe nicht ihr unartikulierte Sehnen und die klar umrissenen Forderungen der Vernunft zum Einklang gebracht sind.

Die Dissonanz, welche auch Theseus empfand (v. 288), aufzulösen: diese schönste Aufgabe ließ Euripides einer Frau im Mitleid mit Frauen. Aithras Worte schaffen die ersehnte Harmonie. *Ὀλκτος* – Mitgefühl – ist nicht eitel: es besteht vor der Vernunft; Vernunft – *λόγος* – ist nicht unmenschlich: auf ihrem eigenen Grund umfaßt sie den Anspruch auf Mitleid. Fortan ist der Appell dieser beiden vereint und unwiderstehlich. *κοινωνία*, menschliche Gemeinschaft: es gibt sie also: spontanes Empfinden fordert sie, und rationale Analyse bestätigt sie. Im reißenden und unberechenbaren Wechsel menschlicher Geschehnisse ist keine Hoffnung, für keinen, außer im Mitgefühl der Mitwesen. Folgst du dem Appell an dieses Gefühl, so gibst du damit durchaus nicht einer unvernünftigen Sentimentalität nach. Staat oder Einzelner: *tua res agitur*. Du darfst dem Risiko eines Kampfes gegen Unrecht nicht ausweichen: solche Feigheit würde deine Ehre vernichten, und zugleich wäre sie dein eigener Verderb. Der alt-heilige Brauch – *νόμος* – forderte Achtung für den Schutzflehenden und Achtung für den toten Feind: die neue Denkungsart bestätigt und stärkt ihn. Denn dieser Brauch erweist sich als integrierender Teil jenes Weltgesetzes, dem menschliches Leben sich unterordnen muß, wenn es gedeihen soll. Es ist die höchste und letzte Rechtfertigung für Athens oft kritisierte «Vielgeschäftigkeit» (*πολυπραγμοσύνη*: v. 576), daß es sich für diesen Brauch einsetzt. Die Tragödie zeigt der Stadt Athenas im Spiegel des Mythos, was sie sein soll und was sie tun soll.

Die *actio* des Dramas ist zu Ende – die *passio* geht weiter. Das ist ja seine Paradoxie: was diese Schutzflehenden erbitten, ist ein negativer Gewinn. Hilfe bedeutet hier: Versicherung eines unheilbaren Verlustes. Auch in dieser Hinsicht setzt unser Drama einen extremen Fall. Hier werden keine Unschuldigen errettet, kein Königsthron zurückgewonnen; hier bleibt nur Raum für Klage ohne Trost. Und wiederum ist dies Extrem nicht erkünstelt noch unrealistisch; es zeigt: wenn einmal die heilsame Ordnung des Seins zerstört ist, stellt keine Sympathie und keine selbstlose Hilfe sie wieder her. Die Grundlehre dieser Tragödie (denn hier ist der Tragododidaskalos in der Tat ganz direkt Lehrer, Lehrer seines Volkes, durch sein Werk) – die Grundlehre von heilsamem Weltgesetz und vernichtender Übertretung wird damit gegen jede Ausflucht bekräftigt. Und fragen wir doch uns selbst, jeder seine eigene Erfahrung, ob sie wahr ist! Schmerz bleibt, Verlust bleibt.

Gewiß: die Schlacht wird gewonnen und die Leichen der Gefallenen gesichert, und die Selbstbeherrschung des Theseus, der seinen Sieg nicht verfolgt, verhindert, daß das geschehene Unheil weitergreift. Aber für die Schutzflehenden bedeutet die Erfüllung ihres Wunsches nur die Gewißheit endlosen Schmerzes. Er

findet Ausdruck in der zweiten Hälfte des Dramas. Hier hebt πάθος das *drame à thèse* vollends in die Sphäre des Tragischen.

Das beginnt und endet mit den Klagen der Mütter. Und ihr Leid spricht die Sprache des Aischylos. Wörter und Rhythmen, Einzelmotive und Gesamtstruktur der beiden κομμοί (v. 778–836 und 1113–1164) sind aischyleisch wie in keinem andern Stück des Euripides.

Das fühlt gewiß jeder, der den Text liest und dabei Aischylos im Sinn hat. Ich kann hier nur je ein Beispiel geben. Das Ende des ersten Threnos (v. 832 ff.) *πικρὸς ἐσείδες γάμους / πικρὰν δὲ Φοῖβον φάτω* gemahnt unter anderm, mit der Wiederholung von *πικρός*, an *Sept.* v. 941 ff. *πικρὸς δοτῆρ νεικέων ... πικρὸς δὲ χρημάτων* usw., und der Abschluß mit dem Wort *Ἐρινός* – der Erinys des Hauses des Laios! – ist wie in *Sept.* v. 791. Die Klage der Söhne im zweiten Threnos (v. 1139) *βεβᾶσιν, οὐκέτ' εἰσὶν οἴμοι πάτερ*, dem das Echo des Chors antwortet *βεβᾶσιν αἰθῆρ ἔχει νῦν ἤδη* (so verteile ich die Sprecher) – klingt fast wie ein Zitat von *Pers.* v. 1002 *βεβᾶσι γὰρ τοῖπερ ἀγρέται στρατοῦ*, mit dem Echo des Chors *βεβᾶσιν, ὦ, νῶν μοι*.

Und so, in diesen zwei Klagegesängen, durchweg. Dieses aischyleische Pathos nun kontrastiert höchst bedeutsam mit dem völlig verschiedenen Ton der zwei Szenen zwischen den beiden Threnoi: mit der Rhetorik der Leichenrede des Adrast und der lyrischen Hingerissenheit der Euadneszene. Dieser Kontrast stellt der Interpretation der *Hiketiden* das schwerste und fruchtbarste Problem.

Die Euadneszene bringt die Universalität des Pathos vor Augen und Sinn. Als eine kurze Paralleltragödie innerhalb der Tragödie wiederholt diese Episode, in anderer Tonart, die Melodie unendlichen Leides, die aus den Klagen des Chors aufsteigt. Die Ekstase und der Freitod des vereinsamten Weibes und die Verzweiflung ihres Vaters zeigen, wie weithin das Leben durch einen sinnlosen Krieg ent wurzelt ist. Das Pathos der Euadne verlängert und verstärkt das Pathos des Chors der Mütter: sie leiden nicht nur als Einzelne.

Und die Leichenrede. Hier wird die grandiose homerische Vision: der *μελίγηρς Ἄδραστος* an den Scheiterhaufen seiner erschlagenen Freunde, angeschaute Wirklichkeit und Element der Tragödie. Adrast preist die Helden, deren Tod er verschuldet hat. Kein Tadel trifft ihn mehr. Die Würde des großen Leidenden war sein von Anbeginn (v. 114. 253); was er erfahren, hat ihn zum „Wissenden“ gereift (v. 843), und der Schmerz um seine Toten erhebt ihn vollends in die Sphäre, in der Irrtum und Schuld nicht länger gelten, sondern nur die Erhabenheit bewiesener Größe. So kann Adrast seine Toten preisen.

Aber wie preist er sie? Kein Wort von ihren Heldentaten: statt dessen die Beschreibung der bürgerlichen Tugenden eines jeden, eines nach dem andern; und als Abschluß der oft gehörte Sophistensatz „Tugend ist lehrbar“. Darüber hat man sich von jeher verwundert. Wie unheroisch ist dieser Preis der Heroen! Aber mit den Erklärungen, die man versucht hat, brachte man sich um die Fruchtbarkeit dieses Verwunders. Schlegel hielt sich überzeugt, „daß Euripides hier die Charak-

tere in irgendeiner Schlacht gebliebener Feldherren habe zeichnen wollen»; was dann andere bedenklich ausgemalt haben; Wilamowitz, der in der Einleitung zu seiner Übersetzung den gedanklichen und gefühlsmäßigen Hintergrund des Dramas so schön erhellt, findet hier doch «die hämische Absichtlichkeit, die Euripides sich öfter hat zu Schulden kommen lassen»: seine «neue Charakteristik des Helden» sei Kritik eines Botenberichts in Aischylos' *Eleusiniern*; und H. Grégoire hält darüber hinaus für möglich, daß der Dichter, «der seinen sarkastischen Neigungen nicht immer widerstand», hier für literarische Feinschmecker eine «leichte Satire» auf die offiziellen athenischen Leichenreden eingelegt habe. Wo bleibt bei solchen «Erklärungen» die organische Einheit des Dramas? Existiert sie, in diesem «politischen» Stück, etwa wirklich nicht? Oder liegt der Fehler, hier wie so oft, bei den Kritikern und nicht im Objekt?

Die Beziehungen auf – oder sagen wir vorsichtiger: eine Analogie dieser Szene zu jener eindrucksvollen athenischen Zeremonie, der alljährlichen staatlichen Totenfeier, besteht offenbar. Hier wie dort die Beisetzung der gefallenen «Heroen» im Beisein ihrer Hinterbliebenen, hier wie dort Totenklage und Totenehrung, und hier wie dort die Rede eines führenden Staatsmannes, welche den Adel der Gefallenen den Überlebenden vergegenwärtigt. Es wäre Voreingenommenheit, wollte man bestreiten, daß athenische Hörer die Rede des Adrast mit jener Zeremonie assoziieren konnten; aber ihr Ursprung und Zweck ist nicht in der Abspiegelung jener athenischen Institution. Ich halte für wahrscheinlich, daß die Rede des Adrast schon bei Homer und wiederum bei Aischylos vorgebildet war – freilich mit sehr anderem Inhalt; es genügt aber, die euripideische Szene mit dem zu vergleichen, was wir von der athenischen Totenfeier wissen.

Zunächst ist die Situation dort anders. Der offizielle Epitaphios wurde nicht vor den aufgebahrten Leichen gehalten: die Prothesis fand drei Tage vorher statt, dann die Verbrennung und wahrscheinlich ein Agon. In feierlicher Prozession wurden am dritten Tage die Aschenurnen, nach Phylen geordnet, getragen, dann in einem gemeinsamen Grab beigesetzt. Danach schloß die Zeremonie mit der Leichenrede und einem letzten Ololygmos. Alles private Empfinden und alles Ansehen oder Verdienst der Einzelperson ist somit aufgehoben in der staatlich-religiösen Feier, welche die gleichen heroischen Ehren proklamiert für jeden und alle, die ihr Leben für den Staat gegeben haben.

Der traditionelle Inhalt des athenischen Epitaphios – wir kennen ihn hinreichend – entsprach diesem großartigen und überpersönlichen Zweck. Der Preis der Heroen bestand im Preis des Ideals, für das sie sich geopfert hatten; ihre Größe war die Größe ihrer Stadt, ihrer Geschichte, ihrer Institutionen, ihrer Leistungen und ihrer Errungenschaften. Nie wurden Taten oder Charaktere Einzelner hervorgehoben: gemeinsamer Tod war Erweis gemeinsamen Adels. Trost für die Hinterbliebenen war im Aufblick zum gemeinsamen Ideal und der Versicherung gemeiner Sympathie und staatlicher Fürsorge.

Wie anders in der Tragödie. Die Gefallenen argivischen Soldaten hat Theseus

bereits, anderwärts, bestattet. Adrast spricht an den Bahren ihrer Führer. Ihre Leiber werden nach der Leichenrede einzeln verbrannt und ihre Urnen in ihre Heimat übergeführt. So beschränkt sich die Analogie der Situation auf die bare Tatsache der Leichenrede. Und deren Inhalt? Adrast kann seine Stadt nicht preisen: sie ist erniedrigt; nicht ihre Ideale: er hat sie mißachtet; er kann die Hinterbliebenen nicht trösten: für sie gibt es keinen Trost; er kann nicht die Taten der Heroen erheben: sie dienten einer schlechten Sache. Dies bleibt ihm: er zeichnet ihren individuellen Wert, wie er sich vor dem Kriege im persönlichen Leben eines jeden darstellte und im Tode bewährte.

Man darf behaupten: nie ist eine solche Rede im Kerameikos gehalten worden. F. Jacoby behält recht: hier wird ein Stück Heldensage angeschaut und nicht Zeitgeschichte. Wieder einmal zeigt sich: Tragödie «spiegelt das Leben des Tages» nicht; die Annahme, Euripides habe hier «eine zeitgenössische Zeremonie auf die Bühne gebracht», erklärt Gehalt und Gestalt dieses Auftritts nicht besser als die anderen oberflächlichen Einfälle Schlegels und seiner Nachfolger. Wenn denn alle Versuche, die *raison d'être* dieser Szene außerhalb der Tragödie zu finden, scheitern, suchen wir sie besser im organischen Zusammenhang des Kunstwerks. Danach dürfte sich auch die wahre Bedeutung jener Assoziation von Skēnē und Kerameikos zeigen, deren Möglichkeit mit dem eben Gesagten keineswegs aufgehoben ist.

Adrasts Rede wurde durch Theseus veranlaßt. Der hat die Leichen der Gefallenen auf dem Schlachtfeld gesehen und ihre übermenschlichen Taten gefolgert aus ihren Wunden und aus den Stellen, an denen er sie fand (v. 844ff.). Kein andres Zeugnis für ihren letzten Kampf ist nötig oder auch nur möglich, denn wer vermöchte im Getümmel der Schlacht mehr zu sehen als bestenfalls das allernächste? Die Tatsache aber dieser übermenschlichen Leistungen regt Theseus zu der Frage an: woher erwachsen (*ἐκ ποῦ*) die Männer, die sie vollbrachten (v. 841)? Von ihrer Beantwortung erwartet er eine heilsame Lehre für seine jungen Athener. Und Adrast zeigt: ihr Heldentod war nicht mehr und nicht weniger als die Bestätigung ihres Lebens. Ihre Aretē bestand nicht in fragwürdigen und schwer feststellbaren Kriegstaten, sondern in dauerhaftem ἦθος; wurzelnd in rechter Erziehung, unberührt von sophistisch-ästhetischen Liebhabereien und bewährt im Leben mit den Mitbürgern. Die Geschichte der einzelnen Helden zeigt, daß diese Bürgertugend «lehrbar» ist – lehrbar durch Beispiel und Übung – und daß sie der äußersten Probe standhält.

Damit gibt Adrast, zunächst, eine erhebliche Vervollständigung der theoretischen Lehre dieses Dramas. Man bedarf kaum der Parallelen in der *Hekabe* (v. 602) und *Elektra* (v. 373), um einzusehen, daß hier dem archaischen ein neuer Kanon menschlichen Wertes gegenübergestellt wird; ein Wert, der im Einklang ist mit der Lehre des Theseus, insofern solche «Tugend» der Erhaltung und Förderung des gemeinsamen Lebens dient. So haben denn seine Athener sich für keine Unwürdigen eingesetzt: diese Toten verkörperten eben das Ideal, welches seine Stadt zu

verwirklichen strebt. Die Vorstellung ihrer Vollkommenheit bringt also Genugtuung, Erhebung und Trost – für den Augenblick. Aber, wie Lysias in seinem Epitaphios (73) sagt: «je vollkommener sie waren, um so größer das Leid der Hinterbliebenen» – der Schmerz der Mütter muß jetzt erst recht aufwachen, da ihnen vor Augen gestellt wird, was sie verloren haben. Die bloße Andeutung, daß sie bei der Einäscherung zugegen sein könnten (v. 941), wirft sie zurück aus der Erhebung des Augenblicks in das Nichts, das ihr Leben ist. In dem folgenden Lied (v. 955ff.) spricht ihr endloser Schmerz – und keine Erinnerung früheren Fehls hemmt jetzt das Mitfühlen und Mitleiden. Adrasts Rede hat das Pathos gereinigt und vertieft. So sind denn die verschiedenen Elemente des zweiten Teils der *Hiketiden* – Threnos, Monodie, und Rede – verbunden in einem Ursprung und einer Wirkung: Pathos.

Diesem Pathos einte sich das Empfinden des Volkes, vor dem die alte Sage sich neu vollzog. Sie war jedem Hörer vertraut als einer der traditionellen Ruhmestitel ihrer Stadt, und die Ideale, die das Drama aussprach und darstellte, waren die Ideale Athens. Wir kennen sie aus den Historikern und Rednern; zumal aus den erhaltenen *λόγοι ἐπιτάφιοι*. In ihnen hatte Theseus' Hilfe für die Argiver ihren festen Platz, und es ist ein Leichtes, Dutzende von Parallelen zusammenzustellen zwischen einzelnen Stellen des Dramas und diesen Preis- und Trostreden. Athens Heldenmut und Rechtlichkeit, Erbarmen für Mißhandelte und Widerstand gegen Unrecht und Bedrückung, Eintreten für «alle Griechen» und Stolz auf nationale Unabhängigkeit, Freiheit des Einzelnen im Staat gewährleistet durch Recht, Gesetz und politische Ordnung: diese Ideale sind dem Drama und der offiziellen Leichenrede gemeinsam. In diesem Sinn kann man die *Hiketiden* als Ganzes – und nicht speziell die Rede des Adrast – als einen «tragischen Epitaphios» bezeichnen. Sie appellierten mithin an Überzeugungen und Ideale, die in den Hörern lebendig waren und die sich für sie, in ihrer Gesamtheit, mit einer unendlich eindrucksvollen nationalen Feier verbanden. So mußten sie gestimmt sein, sich mit dieser Neugestaltung eines Stücks ihrer nationalen Tradition zu identifizieren. Und die Kunst verwandelte die Gemeinplätze nationalistischer Rhetorik. Billige Schlagworte, verbrauchte Propaganda, fragwürdiges Eigenlob: das gewinnt neues, echtes Leben, das gewinnt Würde, Bedeutung und Zusammenhang im organischen Ganzen eines ergreifenden Kunstwerks; und eine beherrschende philosophische Idee leiht allem Einzelnen Gültigkeit und überzeugende Kraft.

Eine neue Sicht der Welt hat die alte Sage neu gedeutet; aber indes die neue Welt, erhöht und vertieft, sich in ihr spiegelt, ist es doch die alte, vertraute Sage. Ihre neue und radikale Lehre – die Lehre von der lebensichernden und fördernden Gemeinschaft der Menschen, von *κοινωνία* und *νόμος*, stellt sich dar als Lehre des Mythos, und ihr Appell ist um so eindringlicher, als sie sich, wie eben dieser Mythos selbst – ja, und wie das Drama als Ganzes – mit den Idealen des nationalen Totenfestes verbündet.

Die Rede des Adrast – wir sahen es – ist keineswegs ein Nachbild der offiziellen

Rede an diesem Fest; aber die Analogie der Situation und des Gegenstandes, wie auch gewisse Übereinstimmungen im Einzelnen, zogen auch diese zentrale Szene in den gleichen Kreis von Assoziationen. Das Leid der argivischen Mütter hatten die Hörer selbst erfahren, auch ihr Leben hatte ein verhängnisvoller Krieg zertrüftet, auch sie hatten die Totenklage erhoben an den Bahren ihrer Söhne und ihren Preis verkünden hören. Ein gleiches Leiden eint die Sphären des Mythos und der Gegenwart; Skēnē und Kerameikos, Chor und Polis fließen ineinander in gemeinsamem Schmerz und gemeinsamer Erhebung. Gemeinsamkeit, *κοινωνία*, überbrückt, im Pathos, den Abgrund getrennter Bereiche und zieht das gemeine Leben hinauf in die Sphäre der Kunst. Noch einmal eint die Tragödie das Volk, dessen höchstes Wollen und tiefstes Leid sie ausspricht; eint es in der gemeinsamen Hingerissenheit des Pathos. Noch einmal, durch den Genius der Kunst, wird der Mythos zum einenden und leitenden Symbol für Athen. Und welcher Zeit wären denn die Erfahrungen erspart geblieben, aus denen sie mit den argivischen Müttern leiden könnte? Und mit Adrast lernen? Und mit Theseus empfinden und helfen? –

Die Begrenztheit, in der Selbstsicherheit möglich ist, fehlte Euripides: er sah und fühlte, nicht die Ausschnitte, in denen man sich zurechtfindet und aufrechterhält, sondern das überwältigende Ganze der Welt. Dichter war er aus Allwissenheit. Mit einer unbegrenzten Kraft des Auffassens und Schaffens reproduzierte er, in dem objektiven Medium der Kunst, alle Gedanken, die seine Zeit bewegten, jede Hoffnung, die sie beflügelte, jede Verzweiflung, die sie beugte; und wußte und zeigte, daß deren keines ein Letztes war. Denn die Götter hatten seine Welt verlassen; und wie lebt der, der alles überschaut, in einer gottverlassenen Welt? Mit Euripides, wenn je, wurde dies wahr: daß die Kunst das Leben rettet. Das unendliche schöpferische Vermögen hält der unendlichen Schau die Waage.

In den «politischen Dramen» begrenzte er seine unbegrenzte Schau. Hier zeigt er eine übersehbare und verstehbare Welt, beherrscht von heilsamen Gesetzen. Keine vernichtende Ironie bedroht hier das Grundaxiom: «Des Guten ist mehr in der Welt als des Schlechten.»

Die Welt der *Hiketiden* und *Herakliden* ist in sich vollständig und folgerichtig – aber sie fällt nicht zusammen mit der ihres Schöpfers. Der Dichter des *Hippolytos* und der *Hekabe* war nicht unvertraut mit der Umkehrung jenes Grundaxioms (und der *Kyklops* [v. 321 ff.] zeigt gar, daß es höchst atheistisch und antisozial ausgewertet werden kann). Der Sieg der gerechten Sache überzeugt die argivischen Mütter von der Existenz und der Gerechtigkeit der Götter: Bellerophon zog die entgegengesetzte Folgerung aus dem ungestörten Wohlergehen der Bösen und den Leiden der Frommen (fr. 286). Aus Theseus' Axiom folgt die Vorzüglichkeit der Demokratie als der natürlichen und idealen Form menschlichen Zusammenlebens: Euripides brauchte nicht zu warten, bis Alkibiades und Kritias das entgegengesetzte Ideal demonstrierten; es ist so alt wie Homer und wie die Welt, und

seine Zeitgenossen diskutierten es in der Debatte über Physis und Nomos. Aber in den «politischen Dramen» fallen die beiden zusammen. Und so weiter.

Sein Mitgefühl mit den absurden und vernichtenden Leiden, welche die Menschen durch ihre Torheit über sich bringen, veranlaßte Euripides (so schließen wir), seine allumfassende und ironische Schau einzuschränken. Hier, für einmal, identifizierte er sich mit einem einheitlichen und positiven zeitgenössischen Gedankengang und gab seinen Mitmenschen, in der ehrwürdigen und eindrucklichen Form der Tragödie, eine heilsame und definitive Lehre. Geschlossen in sich, erschütternd, aufrufend: so stellte er sein Werk vor seine Mitbürger. «Was suchte ich den Weg so sehnuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?»

Sie applaudierten. Die Reden und Taten des Theseus lieferten Phrasenmaterial für nationale Selbstberäucherung. Aber Athen folgte Alkibiades und nicht Theseus.

Das Werk aber bleibt – aufzurufen und zu erschüttern die, die hinzuhören bereit sind. Dem Versuch, sein Wesen in heutiger Sprache zu umschreiben, mangelt eine entscheidende Probe: am Verhältnis dieser Tragödie zur aischyleischen. Der aischyleische Stil der beiden Threnoi, im vielsagenden Kontrast mit den zwei Pathos-szenen zwischen ihnen – und das in der Behandlung eines Stoffes, dem Aischylos als erster tragische Würde gegeben hatte: damit ist ein Problem gestellt, dessen Erwägung zur Deutung des euripideischen Werks gehört. Da die *Eleusinier* nicht erhalten sind, bleiben fast alle Einzelheiten ungewiß. Fürs Wesentliche aber genügen *Septem* und *Supplices*. Ein vielsagender Hinweis liegt schon darin, daß in den aischyleischen *Hiketiden* die Pflicht zu helfen religiös begründet ist; die Wahl liegt zwischen Befleckung und Reinheit, zwischen Zorn und Wohlwollen des Zeus Hikesios. Euripides liefert rationelle Begründungen für den altheiligen Brauch (vv. 199. 312. 539 usw.).

Er hat die Schöpfung des Aischylos in einen anderen Sinnzusammenhang transponiert. Man stelle sie nur im Geiste nebeneinander: die Götter des einen und des anderen, die Helden, das Leiden ... und es war doch die eine, gleiche heroische Sage. Fast durchweg überbrückt die Kunst des Euripides, durch echte Empfindung, Lebhaftigkeit des Gedankens und Halt am Wirklichen, den Abgrund zwischen zwei Welten. Er öffnet sich, klaffend, unüberwindlich, mit der Rede des Adrast. Trotz der ergreifenden Situation, trotz aller zureichenden Motivierung, trotz ihrer dramatischen Leistung: sie wirkt lahm, trocken und flau – bis zur Störung, ja Zerstörung des tragischen Transports. Dies galt offenbar nicht für die Zeitgenossen: wir haben gesehen, in welchem Lebenszusammenhang diese Szene zu ihnen sprechen konnte. Dieser Lebenszusammenhang besteht nicht mehr; und seitdem fühlt jeder einen unerträglichen Widerspruch zwischen der gutbürgerlichen Pedanterie dieser Rede und der heroischen Tradition. Wenn Kapaneus, der ungeheure Kämpfer wider Zeus, gepriesen wird für seine leutselige Mäßigung; wenn Hippomedon präsentiert wird als ein braver Landedelmann, Parthenopaios als bescheidener Tugendbold, und der wilde Tydeus als ehrliebend und bedachtsam:

da stehen die Riesenschatten der Sieben auf. Ihre schweigende Gegenwart – *ολκτος δ' οὔτις ἦν διὰ στόμα* – überschattet und vernichtet die revidierte Darstellung des Epigonen. Sie bleiben in der Welt wie Aischylos sie beschworen hatte.

Die Rede des Adrast ist aber, wie wir sahen, ein integrierendes Element der Lehre wie auch des Pathos der *Hiketiden*. Sie steht im Zentrum einer Reihe von ergreifenden Szenen, deren Pathos sie reinigt und steigert, während Euadnes Tod seine Universalität vor Augen führt. Hätte denn nun Euripides, der Alleskönner, diese zentrale Szene nicht durch einigen heroischen Glanz ihrem aischyleischen Rahmen angleichen können? Nein: das verbot dem ehrlichsten und folgerichtigsten Dichter die Grundkonzeption seines Dramas. Die tragisch-antitragische Situation ist hier die gleiche wie im *Herakles*. Einer Weltsicht, welche die höchste Aufgabe in der Wahrung von Gesetz und Friede findet, kann menschliche Würde und Wert nur durch den Nachweis moralischer Vortrefflichkeit erhärtet werden. Der Heros tritt ab – der gute Bürger tritt auf.

Im Leiden des Heros wurde einst eine Wahrheit erfahren, welche Welt und Leben transzendierte: denn da war ein Höheres als das Leben. Niemand brauchte ein Pult zu besteigen und die Großheit des Eteokles und Polyneikes darzulegen: die war da, in der Klage des Chors. Keine Parallelhandlung war nötig, die Universalität von Ödipus' Leiden zu demonstrieren: es ist, in sich, das «Leid der Welt». Großheit, im Tode, über die Welt hinaus; Leiden, über Welt und Leben hinaus, Schlüssel zum Absoluten. Einer Menschheit aber, von der die Götter sich zurückgezogen haben, wird Leben des Lebens höchster Wert: es gibt ja keinen andern. Die Götter des Euripides – sind; machtvolle Verkörperungen der unkontrollierbaren Gewalten, die mit den Menschen ihr Spiel trieben. Kein Gebet erreicht sie; kein Bekenntnis wie das zu Zeus im *Agamemnon*, zu den ewigen Gesetzen im *Ödipus*, beschwichtigt die immerwache Frage: wie lebt der Mensch in einer Welt ohne Gott? Bürger einer *civitas mundi*: wie erreicht, wie sichert er das?

Der Bürger der *civitas mundi* ist nicht länger im Stande der Gnade. Die *δαμόνων χάρις βιάως σέλμα σεμνὸν ἡμένων*: die Gnade des πάθος, welche ihn einst, im Leiden des Heros mitleidend, hingerissen hatte ins Erfahren des wahren Seins, jenseit Menschenwelt und Menschenleben: dies Licht in der Finsternis scheint ihm nicht mehr. Daher, in den *Hiketiden*, jene Spektralanalyse des Pathos, und seine Schwäche eben im Zentrum. Die Streifen dieses Spektrums: Threnos, Monodie, Rede und wieder Threnos, müssen zusammenwirken, um ein Licht zu ersetzen, das untergegangen ist. Auch jetzt, gewiß, und immer, gibts Schmerz und Mitleid. Aber nicht mehr als Vollendung des Seins und Weg zu transzendenter Wahrheit. Der Bürger der *civitas mundi* wird durch das Schauspiel des Leidens zum Mitgefühl geregt: günstigenfalls wohl gar zu helfender Tat. Wurzel aber und Grenze seines Mitempfindens ist in der Überzeugung, daß Leiden vermieden werden sollte und könnte. Es resultiert von falschem Urteil. Es sehen, heißt vor irriger Wahl gewarnt sein, um ungestört und in Ehrbarkeit leben zu können.

Die grenzen- und trostlose Welt, die Euripides überschaut und nachschafft, ist

tragisch von einem Ende zum andern. Der Ausschnitt, den er in den «politischen Dramen» zeigt, ist es nicht. Die humane Weisheit des Adrast (nenne man's Ideal oder Illusion) kann die tragische Vision des Aischylos nicht verdrängen.

Sie zu verdrängen aber war sie gemeint. Dieser Mythos, den Aischylos vormodelliert hatte, war das Symbol des idealen Athen; seine Neudeutung – nicht eine Angelegenheit literarischer Laune. Tragödie lehrt das rechte Leben. Die Götter haben die Welt verlassen: hier ist der neue Kanon. Echo und Kontrast machen die Umkehr der Grundauffassung unverkennbar. Der Kampf gegen Aischylos war der Kampf um die Seele Athens.

In diesem Kampf ist Euripides unterlegen. Die tyrannischen Toten ließen sich das einzige Symbol idealer Existenz, die Tragödie, nicht entreißen. Ihre sublimen und gnadenlosen Visionen widerstanden der Umformung, und die Götter weigerten sich, als machtlose Verzerrungen zu dienen für eine Ordnung, die sie nicht geschaffen hatten. Ihrem schützenden Arm entwachsen, verliert der Mensch den Trost, seine neuen Ideale durch die großen Gestalten der heroischen Tradition bezeugt zu finden. Der größte Kunstverstand und die lebhafteste Überzeugung können nicht ohne Bruch das untragische Ideal am tragischen Gehalt verbildlichen.

Wenn wir uns erlauben, dieses Bruchs wegen (der in der Adrastrede unübersehbar zu Tage tritt) die *Hiketiden* als eine verfehlte Tragödie zu bezeichnen, urteilen wir nach Maßstäben, die wir anderen Werken des Euripides und seiner Vorgänger entnehmen. Sind wir zu solchen Urteilen berechtigt? Die Athener akzeptierten die «politischen Dramen» als Tragödien ... und sie erfüllen völlig die besondere Aufgabe, die der Dichter sich mit ihnen gesetzt hat. In anderen Werken gibt er uns weitere und tiefere Ausschnitte seiner unendlichen Schau. Die mag, wer will, höher schätzen; es ist aber unbedingt ein Fehlurteil, wenn die einen an den anderen abgemessen werden. Ihr Zweck und ihre Leistung sind wesentlich andere.

Die *Hiketiden* haben das alte Bild der Heroen nicht verdrängt. Ihm aber stellt Euripides in den «politischen Dramen» eine neue, unendlich zukunftssträchtige Konzeption gegenüber. Hier steht, für seine Zeit und für alle Zeiten, das Bild des idealen Athen – *ἐγκώμιον Ἀθηνῶν*; in Leiden, Handeln, Streben ein Vorbild und Aufruf für seine Mitbürger und die Bürger der fernsten Zukunft. Euripides wußte alles, was die Skeptiker aller Zeiten gegen jede Theodizee eingewandt haben und einwenden werden. Desungeachtet geht die Menschheit weiter (oder, wie man in optimistischen Momenten sagt, «vorwärts»); lebt durch eben die Beschränkung der Sicht aufs Positive, wohl gar Vordergründige, die Euripides in diesen Dramen vollzog. Hier bot er die Deutung der Welt als eines wohlgeordneten Ganzen, das eine wohlwollende Gottheit zum Besten der Menschen lenkt mit vernünftigen und verständlichen Gesetzen – die Deutung, welche die Stoa entwickeln und die Christen übernehmen sollten; hier veranschaulichte er die Haltung und Handlungsweise des echten, rechten Bürgers dieser Welt und kontrastierte ihn mit seinem ewigen Widerpart, dem Anhänger gesetzverachtender Macht; hier schuf er

das Idealbild des vollkommenen Herrschers, das alle Nachwelt den Mächtigen der Erde entgegenhalten sollte – all dies nicht als abstrakte Doktrin einer fernen Utopia, sondern als Wirklichkeit; Wirklichkeit im angeschauten Mythos, als Lehre und Element eines in sich geschlossenen, erschütternden Kunstwerks; erlebt als Hoffnung und Verpflichtung im Erfahren eigenen und im Mitleiden fremden Leides.

Das Ideal einer vernünftig geordneten Menschengemeinschaft, begründet auf einem allumfassenden Gesetz und aufrechterhalten durch die Hingabe aller: dies Ideal, das Euripides in den *Hiketiden* vor sein Volk stellte, war und blieb durch Jahrtausende der Traum, die Hoffnung und Inspiration der Besten. Für unsere Zeit ist seine Verwirklichung zur Frage von Sein oder Nichtsein geworden. Jetzt springen die geflügelten Worte, die Euripides in den *Hiketiden* formulierte, tagaus tagein von den Lippen der Führer aller Völker.

Für das Nebenwerk eines Dramatikers, dünkte ich, wäre das genug.

Le mot consensus chez Sénèque Ses acceptions philosophique et politique*

Par Armand Pittet †, Fribourg

Dans la poursuite de l'étude du vocabulaire philosophique de Sénèque, que j'ai entreprise il y a quelque vingt ans et dont le cours a été ralenti, interrompu même par les circonstances, il est des mots qui n'offrent qu'un intérêt restreint et qui ne retiennent pas longtemps l'attention : ils ne sont pas chargés de sens et n'ouvrent guère de perspectives sur le développement de la pensée latine et l'histoire de la culture ; d'autres au contraire fournissent une riche matière à exploiter et nous introduisent, par leur portée, comme dans l'âme même de Rome.

Ainsi point n'est besoin de s'attarder, dans le voisinage de *consensus*, au terme *conciliatio*. Ce mot, employé par Cicéron au sens courant de « lien », de « communauté qui relie entre eux les hommes » (*De off.* 1, 41, 149 ; *De nat. deor.* 2, 31, 78) est l'équivalent chez Sénèque du terme stoïcien *οἰκείωσις*. Il désigne, soit pour l'homme soit pour les animaux, une force intérieure de cohésion, l'instinct de conservation, une sorte d'amour de soi et de son propre corps, qui assure l'unité de la personne à travers des âges divers, et une existence durable. On lit, en effet, dans la *Lettre à Lucilius* 121, 16 : *Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis; sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis eadem est. Conciliatio* indique là la permanence de la nature humaine à travers la diversité des âges. On lit encore dans la même lettre, au § 24, à propos des animaux : *primum hoc instrumentum in illa (scil. animalia) natura contulit ad permanendum, [in] conciliationem et caritatem sui*, où le second terme, par un procédé familier à Sénèque, comme à Cicéron d'ailleurs, éclaire le premier. Nous avons noté déjà cette synonymie dans notre étude de l'expression *caritas sui*¹. C'est à tort assurément que le *Thesaurus* méconnaît la valeur nettement stoïcienne de *conciliatio* dans ce passage, alors qu'il n'a pas de peine à la découvrir dans le texte de Cicéron, *De fin.* 3, 6, 21 : *prima est enim conciliatio hominis, ad ea quae sunt secundum naturam*.

Conciliatio montre comment Sénèque, tout en n'avouant guère sa dépendance à l'égard de Cicéron, est dans la ligne de son devancier, même s'il œuvre comme si tout était à faire dans l'établissement du vocabulaire philosophique latin. *Conciliatio* est limité au *De ira*. Il sert à définir la colère, une excitation de l'âme, qui, ayant constaté et reconnu l'offense qui a été faite, court volontairement et délibéré-

* Communication présentée au Groupe romand de la Société des Etudes latines, le 16 novembre 1952, à Lausanne.

¹ A. Pittet, *Essai d'un vocabulaire philosophique de Sénèque*, p. 156.

ment à la vengeance. *De ira*, 2, 3, 5: *concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis*. Cicéron avait déjà caractérisé d'une manière plus philosophique cette effervescence psychique en affirmant (*Tusc.* 4, 10, 24) qu'elle peut devenir une véritable maladie de l'âme (*morbus*) et même un mal chronique (*aegrotatio*), deux termes que Cicéron donne expressément comme équivalents des expressions stoïciennes *νοσήματα* et *ἀρρωστήματα*.

Enfin, avant d'aborder l'étude de *consensus*, faisons encore une observation que requiert l'usage, si restreint soit-il chez Sénèque, du mot *concurratio*, où se révèle le procédé tout annéen de charger une métaphore d'une fonction philosophique ou psychologique, comme ici. Substantif verbal du fréquentatif *concurso*, le terme *concurratio* indique une course à la ronde, une série d'allées et venues. Ce sont, pour Cicéron, les tournées de provinces que font les décemvirs (*De leg. agr.* 1, 3, 8), ou encore les songes qui mènent une sarabande (*De div.* 2, 71, 146); pour Tite-Live, les soldats en pleine mêlée, qui rivalisent de vitesse et d'agitation (30, 34, 2); et pour Sénèque, les démarches trépidantes des riches en quête d'argent: *occupationes divitum concursationesque ad divitias euntium* (*Ep.* 17, 9), mais surtout les bonds d'une âme affolée qui a le goût de l'agitation turbulente plutôt que de l'activité véritable: (*Ep.* 3, 5) *illa tumultu gaudens non est industria sed exagitatae mentis concursatio*.

Mais venons-en à *consensus*. Tout autres sont les perspectives qui s'ouvrent devant nous. Mon propos est de tenter d'établir, en partant de Sénèque pour remonter à Cicéron, la signification de ce terme dans l'ordre philosophique et dans un domaine connexe, l'ordre politique. Des expressions comme *consensus hominum*, *consensus omnium bonorum*, *consensus universorum* ont sollicité la curiosité de tant de philologues et d'historiens que nous pécherions par omission en ne donnant pas l'état actuel de cette question.

I

Considérons d'abord *consensus* dans son acception philosophique. Conformément à la méthode que nous avons suivie dans la première livraison du *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, nous partirons des textes où le mot est pris dans son sens étymologique et commun, précisé par Ernout et Meillet, d'«accord», d'«assentiment», d'«unanimité», pour étudier ensuite les expressions de caractère plus strictement philosophique. Il nous sera loisible de rapprocher *consensus* d'expressions parallèles et complémentaires éclairant la valeur sémantique du mot. Nous noterons aussi au passage tantôt l'originalité et tantôt la dépendance de Sénèque à l'égard de ses devanciers dans ce domaine.

a) *Consensus*

L'emploi du mot *consensus*, au sens le plus matériel si l'on peut dire, parce qu'il évoque une approbation unanime signifiée par des applaudissements au théâtre, se trouve dans la lettre à Lucilius 108, 8, consacrée à l'enseignement et à l'étude

de la vraie philosophie. Sénèque envisage les chances de succès du maître et la facilité qu'il a, étant donné la nature de son enseignement, de susciter l'enthousiasme de ses disciples: *Facile est auditorem concitare ad cupidinem recti; omnibus enim natura fundamentum dedit semenque virtutum; omnes ad omnia ista nati sumus*. Le maître de philosophie n'aura qu'à stimuler ses élèves par des *praecepta salutaria* qu'il aura soin autant que possible d'énoncer en vers: *cum versus inseruntur*. C'est sur l'autorité de Cléanthe (frg. 487, Arnim) que Sénèque propose ce moyen de réussite: *sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit*. Et recourant, comme il aime à le faire, à une comparaison, Sénèque transporte Lucilius au théâtre (108, 8) qui retentit des applaudissements d'une foule de spectateurs unanimes et qu'un vers du mime Publius Syrus a enchantés. On sait quelle source de plaisir était pour les Romains jusqu'à l'époque de Sénèque les mimes et la sagesse piquante qu'ils fournissaient à leur amour de la satire. *Non vides*, écrit Sénèque, *quemadmodum theatra consonent* – le mot, dirait-on, prépare *consensus* –, *quotiens aliqua dicta sunt quae publice agnoscimus et consensu vera esse testamur?* Au maître de philosophie donc de pratiquer l'art du poète comique, de recourir au langage rythmé de la poésie. Si la valeur de *consensus* n'est pas ici proprement philosophique, le mot s'insère tout de même dans un contexte qui évoque l'adhésion commune des disciples à l'enseignement du maître, adhésion d'autant plus aisée que leurs intelligences, *sensus*, auront été éclairées, *clariores facti*, par la vérité revêtue de poésie².

b) *Consensus multorum* – *magnus consensus* – *consensus hominum* – *consensus humani generis*

Unanimité de sentiments, opinions et jugements communs, accord collectif: tel est le sens qu'il faut donner aux expressions: *consensus multorum*, *magnus consensus*, *consensus hominum*, *consensus humani generis*, que l'on rencontre chez Sénèque.

Voici tout d'abord un passage de la lettre à Lucilius 102, où Sénèque traite de la valeur morale de la renommée, *fama*, *gloria*, *laus*, *claritas*. Le texte touche sans doute à la politique, mais son caractère général relève de l'éthique. C'est un débat essentiel à la morale stoïcienne: faut-il compter la renommée parmi les biens? Or, au cours d'un développement prolixe surgit la question suivante: suffit-il, pour assurer sa renommée, de la seule voix de l'homme de bien (*vir bonus*)? Sénèque répond naturellement que l'accord d'une multitude d'hommes illustres et en vue est indispensable. Il recourt à cet effet une première fois, au § 8, au verbe *consentire* et, au § 12, à *idem sentire*, avec leur contraire *dissidere* (§ 12): *consentire in hoc plures insignes et spectabiles viri debent, ut claritas sit*. Et un peu plus loin, dans un de ces développements redondants, qui lui sont familiers, il réitère son exigence et déclare: (*gloria*) *consensum multorum exigit*. Cicéron parle d'une manière similaire du *multitudinis consensus* (*De leg.* 1, 17, 47).

² N'y aurait-il pas là une justification du fréquent recours de Sénèque à Virgile dans ses exposés? Ainsi Bergson aime-t-il emprunter ses images à la poésie.

Avec *magnus consensus*, le cercle de l'unanimité s'élargit. Il s'agit maintenant de l'accord, de l'opinion générale, du jugement unanime de la société, plus précisément, ici, d'une communion de pensée dans le mal: *De otio* 1, 1: *Nobis magno consensu vitia commendant (homines)*. Sénèque confesse discrètement son mépris pour la société corrompue et corruptrice dans laquelle il vit et dont il fait un sombre tableau dans le premier livre du *De benef.* (1, 9, 4): «Si l'on n'est mis en vue par aucune maîtresse, si l'on ne fournit pas de pension à la femme d'un autre, on passe parmi les matrones pour un pauvre bougre, une crapule et un détrousseur de servantes. De là vient que l'adultère est devenu la forme la plus authentique des fiançailles, que veuvage et célibat sont la règle générale» – *in consensu viduitas coelibatusque*. A Sérénus, qui achève sa conversion de l'épicurisme au stoïcisme, Sénèque démontre tout au long du *De otio* qu'il faut se retirer d'une société où, d'un commun accord, on encourage au vice. Et le premier mot du dialogue, dans l'état mutilé où nous possédons le *De otio*, condamne cette triste société humaine: *nobis magno consensu vitia commendant (homines) ... singuli meliores erimus (De otio 1, 1)*: «isolés, nous serons meilleurs.»

Cicéron utilise aussi la formule: *magnus consensus* (*Ep. ad fam.* 10, 13, 1). On trouve encore chez lui *maximus consensus* (*Phil.* 5, 11, 30), *summus consensus* (*Pro Mil.* 9, 25), *incredibilis consensus* (*Pro Sest.* 16, 36), *singularis consensus*, au sens de «merveilleux», «étonnant» (*Ad Fam.* 1, 9, 13).

Tout de même Sénèque est d'avis que dans cette foule dangereuse pour l'intégrité du sage, les grands exemples, nés d'une mauvaise fortune, – nous traduisons ici un passage du *De providentia*, dédié à Lucilius (3, 4) – ne laisseront pas de provoquer parmi les hommes qui aspirent au bonheur (*De vit. beat.* 1, 1) une commune admiration, une approbation unanime. Ainsi tout le monde sera d'accord pour reconnaître que Caton d'Utique, en dépit, dit Sénèque, des terribles inimitiés des puissants: Pompée, César et Crassus, connut la félicité parfaite: *quod ad Catonem pertinet ... summam illi felicitatem contigisse consensus hominum fatebitur*. Ce *consensus hominum*, que nous retrouverons plus loin, dans un contexte de caractère politique (*ad Polyb.* 6, 1), Sénèque considère qu'il n'est pas un argument de minime importance: *non leve momentum apud nos habet consensus hominum* (*Ep.* 117, 6). Cicéron en signalait déjà le poids: *magnas utilitates adipiscimur conspiratione hominum atque consensu* (*De off.* 2, 5, 16). Mais il écrit aussi *consensus omnium: omnium consensus naturae vox est* (*Tusc.* 1, 15, 35), *omnium quasi consensus* (*De orat.* 3, 6, 21).

L'idée du consentement universel trouve chez Sénèque son expression adéquate dans une formule que Cicéron n'emploie jamais et qu'on rencontre cependant, à côté de Sénèque, chez Tacite (*Hist.* 1, 30): *consensus humani generis*. La formule se trouve une fois chez Sénèque, au livre IV des *Nat. Quaest.*, *praef.* 19. Avant d'expliquer à Lucilius le caractère singulier du Nil, Sénèque fait, sous forme de portrait, l'éloge de son ami. C'est de nouveau pour lui l'occasion propice de condamner impitoyablement le monde dans lequel il vit et dont Lucilius précisément

se distingue. Il emprunte à Virgile, à Ovide, à Ménandre des lieux communs sur la malice des hommes, à la manière des suasoires, à laquelle Sénèque est accoutumé. Il dit en passant son admiration pour le poète grec qui maudit le genre humain porté d'un mouvement unanime vers le mal: *detestatus* (c'est Ménandre) *consensum humani generis tendentis ad vitia*. Nous l'avons noté, Cicéron n'use jamais de cette formule, mais il recourt à plusieurs expressions équivalentes et dans des textes dépourvus de caractère politique: *omnium gentium consensus* (*De div.* 1, 1), *totius mundi consensus* (*De nat. deor.* 3, 7, 18), *consensus nationum omnium* (*Tusc.* 1, 16, 36). Ce qui frappe dans ces emplois de Cicéron et de Sénèque, c'est le recours fréquent à l'idée du consentement universel, à l'opinion publique. La vie quotidienne des Romains est très dépendante des sentiments collectifs. La psychologie de la foule occupe une grande place dans les préoccupations des écrivains, chez Tite-Live notamment. On peut mépriser le vulgaire, on peut tâcher de se distinguer de la masse, il faut absolument tenir compte de sa façon de voir et de penser. Les constatations que nous ferons bientôt sur la portée politique du *consensus* confirmeront ces observations. Même en définissant le sens de *consensus* dans son acception et ses emplois proprement philosophiques, Sénèque, pas plus que Cicéron, comme nous allons le voir, ne se détache de cette idée d'unanimité et de consentement universel qui régit pour une large part nos pensées et nos actes: *non eve momentum habet apud nos consensus hominum* (*Ep.* 117, 6).

c) *Consensus*, terme philosophique

Nous trouvons, dans l'œuvre de Sénèque, quatre textes où le philosophe tâche d'analyser et de définir le sens et la portée philosophiques de *consensus*. Nous les interprétons selon un plan qui tient compte de leur degré d'importance.

1. Notons d'abord un passage de la *Consolation à Helvia* (5, 6). Sénèque, exilé en Corse, affirme à sa mère, qui ne se console pas de son absence infamante, qu'il n'est pas malheureux. L'adversité n'écrase que celui qu'ont déçu les temps heureux. Il n'est pas de ceux-là. D'ailleurs le mal – *malum* –, c'est l'opinion publique qui lui donne un visage terrifiant et dur. *Opinio vulgi*: c'est, dans ce texte, la première expression pour traduire le sentiment de la collectivité, laquelle est suivie de *persuasio*, son équivalent, dans le contexte, puis de *consensus*, qui prend, dans le voisinage des deux autres termes, toute sa signification. Il faut remarquer que Sénèque est probablement le premier écrivain latin à donner à *persuasio* le sens de «croyance», d'«opinion». Quintilien et Suétone le suivront. Voici donc le texte de Sénèque: *Verbum (mali) quidem ipsum persuasione quadam et consensu iam asperius ad aures venit*. Sans doute qu'à côté du besoin de précision et du souci de la nuance, il y a aussi, dans la redondance, une loi de la rhétorique à laquelle Sénèque est tout naturellement astreint. A côté du style coupé et bref, il aime les rythmes amples et les belles cadences. Le *κῶλον* a ici une allure majestueuse. Ce procédé de la redondance oratoire, nous pouvons l'observer dans les textes parallèles de Cicéron.

2. Ce n'est pas tout. Voici, à côté d'*opinio* et de *persuasio*, repris dans le deuxième texte que nous signalons, *lettre à Lucilius* 117, 5-6, le mot *praesumptio*; c'est la *πρόληψις* stoïcienne, idée innée, antérieure à l'expérience, intuition, dirons-nous, qu'ont les hommes de certaines vérités. Le mot non plus n'est pas attesté, en tout cas en ce sens, avant Sénèque. Chez Tertullien, il deviendra un «préjugé».

Considérons les texte de Sénèque: *multum dare solemus praesumptioni omnium hominum*. Cette remarque est la conclusion d'un développement où Sénèque déclare n'être pas personnellement d'accord avec la pensée de l'Ecole: *Ego non idem sentio*. Il s'agit de la distinction que font les stoïciens entre les termes *expetendum*, «le bien qui est à désirer», et *expetibile*, «qui est désirable», mot qui désigne ce qui nous échoit quand nous avons poursuivi le bien. C'est pour Sénèque une distinction oiseuse, sans compter qu'elle oblige à torturer la langue latine en forgeant le mot *expetibile*. Néanmoins Sénèque suivra dans son exposé l'opinion de la majorité: *multum dare solemus praesumptioni omnium hominum*, où *omnes* est limité aux maîtres de l'Ecole. Et toujours suivant le même procédé du doublet, il ajoute: *apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri*. Dès lors apparaît en pleine lumière le sens de *consensus* qui vient tout de suite, dans un développement sur l'éternité des âmes: *cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum. Homines, omnes homines*: il s'agit de l'unanimité d'une école ou de plusieurs écoles philosophiques ou du consentement de l'humanité tout entière, comme lorsqu'il est question de l'existence des dieux. C'est encore dans la même lettre: *omnibus insita de dis opinio est*.

3. Dans cet effort pour traduire de façon exhaustive le contenu de *consensus*, Sénèque va plus loin encore, selon le procédé bien latin du jeu de mots ou de l'allitération. Il a ici pour maître Cicéron, qui a déjà rapproché les termes *concentus* et *consensus* (*De div.* 2, 14, 34). Opposant les réalités de la nature aux pratiques déraisonnables et inefficaces de la divination, Cicéron demande: *Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu ... convenire potest ... fissum iecoris cum lucello meo?* – «Quel lien, quelle harmonie, quel accord naturels peut-il y avoir entre la fissure d'un foie et un petit profit que je fais?» Sénèque lui aussi considère le *consensus* comme un concert, une harmonie de sentiments. Il écrit, au VI^e livre du *De benef.* 30, 3: «Ce qui manque à ceux qui possèdent tout, c'est sans doute quelqu'un qui leur dise la vérité et qui délivre l'être humain, étourdi par les mensonges de son entourage, de la 'conspiration' et du 'concert' des impostures: *Quid omnia possidentibus desit: scilicet ille, qui verum dicat et hominem inter mentientes stupentem ... vindicet a consensu concentuque falsorum*. Il s'agit donc d'une unanimité dans le mal bien orchestrée. En adoptant ici la traduction de Préchac qui rend *consensus* par conspiration, nous sommes amenés à songer à un texte de Cicéron qui utilise, comme synonyme de *consensus*, *conspiratio* (*De fin.* 5, 23, 66): *conspiratio consensusque virtutum*, et qui recourt à la redondance et au doublet.

4. Jusqu'ici nous n'avons pas encore rencontré de texte où le mot *consensus* soit

analysé dans sa signification profonde, dans son «intériorité». Sénèque est resté à la périphérie. Mais voici un passage tout pénétré de la doctrine psychologique des Stoïciens, où le philosophe tente de dire ce qu'est la nature du *consensus*. Le terme lui-même n'est d'ailleurs exprimé qu'au point culminant, à l'apogée d'un développement très riche, où Sénèque prodigue les termes similaires. C'est au chapitre 8 du *De vita beata* §§ 5 et 6. L'idéal du sage, rappelle Sénèque, est d'atteindre le souverain bien (*summum bonum*). Pour y parvenir, l'âme doit être maîtresse de ses passions et d'elle-même: *mens nostra illorum (sensuum) et sui potens sit*. De cette façon se réalisera «l'unité de ses énergies» et «l'accord de ses facultés»: *hoc modo una efficietur vis et potestas concors*. Qu'on retienne bien ces deux termes *una vis* et *concors*. Ils sont repris par les mots *unitas* et *concordia*, deux mots fréquemment employés par Cicéron déjà pour exprimer l'harmonie intérieure de l'âme, condition du *consensus* ou son équivalent. Conséquence de cette unité d'énergies et de cet accord: une raison sûre d'elle-même, sans dissensions intérieures: *ratio illa nascetur .. non dissidens*. Encore un de ces mots qui par contraste font mieux ressortir la valeur de *concors* et éclairent aussi la notion de *consensus*: *dissidens* et *dissensio* sont souvent les opposés de *concors* et *concordia*, chez les deux philosophes latins.

Mais voici qu'arrive, dans le développement ascendant vers *consensus*, un autre terme préparatoire: *consentire*, appuyé avec une sorte de réserve par un mot plus concret, plus évocateur et qui fait de nouveau allitération: *concinere*. Les deux verbes servent à caractériser l'état de l'âme libérée de ses passions: (*mens*) *cum se disposuit et partibus suis consensit, et, ut ita dicam, concinuit*: «quand l'âme s'est réglée, qu'elle est «bien ordonnée» dans ses parties et, pour ainsi dire, «harmonisée», elle atteint le souverain bien: *summum bonum tetigit*. Et c'est alors, sur un ton victorieux, la conclusion, l'apogée du développement: *quare audaciter licet profiteris summum bonum esse animi concordiam*: «Ainsi peux-tu déclarer – Sénèque s'adresse à son frère Novatus, adopté par le rhéteur Junius Gallion – que le souverain bien est l'harmonie' de l'âme.» Il poursuit: *virtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit: dissident vitia*. – «Les vertus devront se trouver là où règnent l'entente' et l'unité'; les vices ne sont que dissension.»

On le voit, *consensus*, terme philosophique, dans la doctrine stoïcienne, est synonyme de *concordia* et d'*unitas*. Il désigne l'harmonie établie dans l'âme par la maîtrise de la raison sur les sens. *Dissidere*, par contre, opposé à *consentire*, exprime les tiraillements intérieurs d'une âme qui n'a pas su vaincre ses passions, et *dissensio* l'état d'instabilité qui résulte de l'activité des passions, opposé à l'état d'harmonie intérieure exprimé par *consensus* ou *concordia*: l'opposition *concordia* et *dissensio* est formellement exprimée dans le *De ira* 1, 3, 6. Nul doute que, pour un développement comme celui que nous venons d'analyser, Sénèque ne dispose de formules cicéroniennes. Car nul plus que Cicéron n'a recouru à la notion de *concordia* pour parler de l'idéal moral et aussi, comme nous le verrons encore, de

l'idéal politique. Pour exprimer l'équilibre intérieur de l'âme, Cicéron écrit, par exemple, *De fin.* 1, 14, 47: *quia (temperantia)* – c'est précisément la vertu du juste milieu – *pacem animis afferat et eos quasi concordia quadam placet et leniat*; ou encore, *De fin.* 3, 6, 21: *simul vidit ... rerum agendarum ordinem* – c'est l'activité morale de l'homme de bien – *et, ut ita dicam, concordiam*. Sénèque donne l'impression d'être un écho fidèle de Cicéron; mais il semble être le premier à avoir chargé le mot *consensus* de toute la signification de *concordia*, d'*unitas* et de *pax*. Par contre il n'a pas repris la formule cicéronienne: *consensus naturae*. Mais qu'on se garde d'une méprise! En dépit des apparences, *consensus naturae* n'est pas, chez Cicéron, la transposition latine du principe fondamental du stoïcisme: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ἔῃν*, ou *ὁμολογία*. Ces notions d'éthique stoïcienne ont leurs correspondants, chez Cicéron et chez Sénèque, dans *concordia*, *convenientia*, *pax* ou dans la locution *consentire naturae*. L'étude de Marin O. Liscu sur *La langue de la philosophie morale de Cicéron* (Belles-Lettres 1930) et celle de Robert Fischer: *De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam philosophiae graecae interpretes* (Frib. Br. 1914) établissent avec sûreté cette équivalence. Un texte comme le suivant, emprunté à la lettre 66 à Lucilius § 41, ne laisse subsister aucun doute: *bonorum unum propositum est consentire naturae*: «les vrais biens procèdent de ce principe: 'se conformer à la nature'» (cf. aussi *Ep.* 107, 7; 118, 12 et Cic. *De fin.* 3, 14, 45). Mais Fischer n'avait précisément pas à noter, selon son propos, la formule de Cicéron, étrangère à Sénèque, *consensus naturae*, car elle n'entre pas dans le vocabulaire de la philosophie morale. Il s'agit au fond de cosmologie. Cicéron donne d'ailleurs lui-même son équivalence grecque, *σμπάθεια*, dans deux textes, où *consensus naturae* désigne manifestement la cohésion, le lien physique qui tient ensemble les éléments constitutifs du *κόσμος* ou de la nature³. *De nat. deor.* 3, 11, 28: *Illa (natura) cohaeret et permanet naturae viribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus, quam σμπάθειαν Graeci vocant*. Cette réflexion de Cotta à Balbus est précédée de quelques termes qui fournissent l'interprétation de *consensus*: *illa mihi placebat oratio* (entretien) *de convenientia consensuque naturae*: les termes sont synonymes. Cotta continue: *quam (naturam) quasi cognatione continuatam conspirare dicebas*. Quel effort d'expression et quel approfondissement du concept! Autant de mots qui rendent claire une pensée difficile à exprimer.

Voici le second texte: *De div.* 2, 14, 34, dont nous avons déjà fait mention à cause du jeu de mots *consensus* et *concentus*. Cicéron s'applique à démontrer à son frère Quintus, qu'il considère pour les besoins de la cause comme un partisan de la divination, l'inanité de cet art qui est en contradiction avec la nature. La divina-

³ Dans leur commentaire de Lucrèce III 168–176, Ernout et Robin révèlent l'origine épicurienne de ce terme: pour Epicure, cette *σμπάθεια* «résulte de l'union congénitale du corps et de l'âme, le premier fournissant la condition nécessaire de la sensibilité en tant qu'il recouvre et enveloppe les atomes qui composent l'âme, la seconde communiquant à son tour au corps une partie au moins de sa sensibilité». D'où, chez Lucrèce, les expressions, à propos de l'âme: *pariter fungi cum corpore*; *una consentire nobis in corpore*.

tion n'aurait quelque chance de justification que si elle était en accord avec l'ordre naturel. Mettant en rapport la consultation des viscères des animaux avec la réponse de l'haruspice annonçant un gain, Cicéron s'écrie: *Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu* – où *coniunctio* permet de mieux saisir la valeur de *consensus* – *quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo, aut quaesticulus cum caelo, terra, rerumque natura?* A cette signification de *consensus* – *συμπάθεια* – nous rattacherons, à titre de simple renseignement, un texte de Lucrèce concernant les rapports entre l'âme et le corps, 3, 740: «Les âmes ne construisent pas pour elles un corps et des membres. Elles ne peuvent pas s'introduire dans des corps achevés, car elles ne pourraient former avec eux un tissu bien serré, ni réaliser avec eux la 'cohésion' ou l'accord de leurs sensations.»

*Nec tamen est ut qui perfectis insinuentur
corporibus; neque enim poterunt subtiliter esse
conexae, neque consensu contagia fient.*

Et pour revenir à Sénèque, voici le terme *consensus* employé dans les *Nat. Quaest.* 2, 4, 1, où *consensus* signifie manifestement la cohésion existant entre les trois grandes divisions de l'univers: le ciel, l'air et la terre. L'élément de cohésion ou de *consensus* sort des exhalaisons humides qui se communiquent de part en part: *Hic (aer) est enim qui coelum terramque conectit, ... separat quia medius intervenit; iungit, quia utrique per hunc inter se consensus est.*

Nous pouvions donc affirmer légitimement, au début de notre exposé, que *consensus* est un de ces termes qui ouvrent des perspectives sur la pensée latine. En partant du sens commun, banal, disons-nous, de *consensus*, nous avons rencontré le mot dans des locutions qui nous ont fourni quelques réflexions sur la pensée et le style de Sénèque, pour aboutir à l'emploi plus original du terme. Il nous a permis de connaître quelques aspects du stoïcisme et de la psychologie de Sénèque, comme aussi son souci de clarté, sa richesse d'expression. Il nous reste à étudier brièvement les emplois de *consensus* dans l'ordre politique. Là encore nous irons à la rencontre de Cicéron pour trouver entre les deux l'empereur Auguste dont la politique a eu pour secret de s'appuyer sur le *consensus universorum*.

II

Rien d'étonnant d'ailleurs que nous ayons maintenant quelques observations à faire sur le sens politique de *consensus* dans l'œuvre de Sénèque; encore n'y trouverons-nous pas des formules comme *consensus populi Romani*, *consensus omnium bonorum*, *consensus universorum*, qui ont sollicité la sagacité des philologues, des juristes, des historiens. MM. A. Alföldi et J. Béranger sont des spécialistes de la question. Je ne saurais apporter, à propos de Sénèque, rien de nouveau aux réponses qu'ils ont données à ce problème. Mêlé intimement aux sombres mystères et aux malheurs de la cour de Claude et de Néron, Sénèque a écrit des ouvrages

inspirés directement ou indirectement par les circonstances politiques: le *De constantia sapientis*, les *Consolations* à Helvia et à Polybe, le *De clementia*. Le *De beneficiis* se souvient encore de la méchanceté de l'empereur qui a mérité de Sénèque la satire de l'*Apocoloquintose*. A travers ces ouvrages, quelques rares emplois de *consensus* méritent notre attention.

1. Tout d'abord un texte tiré du *De const. sapientis* 4, 1: «Le sage, dit Sénèque, est inaccessible aux outrages; ceux qui lui viendraient notamment des puissants ne sauraient l'ébranler.» On voit l'actualité de cette réflexion. Le dialogue a sans doute été écrit durant l'exil, en 41 ou 42. L'allusion au régime claudien est claire, d'autant que ces puissants, *potentes*, sont enflés d'orgueil par le pouvoir: *imperio editi*, et, s'ils se maintiennent au pouvoir, c'est en vertu de l'asservissement consenti, unanime de leurs sujets: *Potentes, imperio editi et consensu servientium validi*. Le pouvoir des tyrans est rendu plus absolu par l'asservissement des subordonnés.

2. Le *consensus minorum* dont parle le *De benef.* 5, 4, 3, n'a pas ce caractère de lâcheté. Il s'agit d'une sujétion normale aux chefs honnêtes, qui gouvernent pour le bien commun et dont le pouvoir est affermi par l'acceptation unanime des inférieurs. Cette soumission consentie par tous est indispensable à l'exercice du pouvoir: *reges et principes ... quibus tamen potest opera navari et quorum illa excellens potentia per minorum consensum ministeriumque constant*. On remarquera que Sénèque est plein de respect ici pour l'autorité constituée, qui est d'une qualité hors pair: *excellens potentia* et qui a droit à notre service: *ministerium*. Il la désigne par une formule toute faite qui est entrée dans le domaine littéraire: *reges et principes*. Il s'agit pour lui de donner une portée générale à ses considérations. Le *princeps* au pouvoir est sans doute au nombre de ces *reges et principes*, les souverains, que les subordonnés ont pour tâche de soutenir. En parlant du *rex*, Sénèque pense à la théorie hellénistique de la royauté; les *principes* doivent être eux aussi ornés des qualités royales, qui les rendent dignes du pouvoir.

3. Il ne suffit pas d'ailleurs de soutenir l'autorité du souverain: «il faut la protéger contre ses ennemis et l'aimer.» C'est la déclaration que fait Sénèque dans le *De clem.* 1, 3, 4. Quand on lit cet texte on ne peut pas ne pas penser à l'homme qui a fait la triste expérience du règne de Claude et qui veut prévenir son protégé, Néron, des écarts où peut se perdre un *princeps*. Il lui propose comme idéal la clémence, en recourant à la même formule littéraire: *rex et princeps: nullum ... clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet* (1, 3, 3). Cette vertu de clémence suscitera l'amour des sujets et leur dévouement jusqu'au péril de leur vie. On verra des peuples et des villes défendre leurs rois et les aimer unanimement. Cette unanimité a bien sa raison d'être (1, 3, 4): *non est hic sine ratione populis urbibusque consensus sic protegendum amandique reges*. *Populi* et *urbes* désignent ici sans aucun doute la population tout entière, tous les ordres constitués. C'est une sorte de *consensus universorum* ou de *concordia ordinum*, pour employer, à propos de *consensus*, le vocabulaire politique de Cicéron. Pour Sénèque, c'est tout! Pas de vision grandiose évoquant la splendeur du *princeps*, objet du con-

sensus universorum, comme celle de Néron, auréolé, comme dit M. J. Béranger, dans une étude très fouillée et très pénétrante sur le *Refus du pouvoir* (Mus. Helv. 5 [1948] 187)⁴, du *consensus* par l'auteur de l'*Octavie*, le Pseudo-Sénèque (vers 485 sqs.)

*Invidia tristis victa consensu pio
cessit: senatus, equitis accensus favor
plebisque votis atque iudicio patrum
tu pacis auctor.*

«La sombre envie vaincue par une pieuse unanimité a cédé le pas: le sénat, les chevaliers ont brûlé pour toi d'affection», – rappelons-nous: *reges amandi sunt* – «les vœux du peuple et le jugement des sénateurs (te proclament) l'auteur de la paix.» Ce texte a le mérite de préciser le sens de *consensus* que nous avons rencontré dans le *De clem.* 1, 3, 4 et dans le *De benef.* 5, 4, 3: qu'il s'agisse du *consensus minorum* ou du *consensus* «qui vient des peuples ou des villes», c'est bien l'assentiment qu'accordent au chef de l'Etat les trois ordres traditionnels des sénateurs, des chevaliers et de la plèbe (cf. encore *ad Polyb.* 6, 1).

C'est ce sens que le mot *consensus* a constamment chez Cicéron, qui a fourni à l'époque impériale la signification qu'il lui donnait. Cette signification a été exactement déterminée par un élève de Gelzer, Hermann Strassburger, qui publia, en 1931, sa thèse de doctorat sous le titre: «*Concordia ordinum*». Il y montre comment Cicéron tenta d'introduire dans la vie politique de Rome l'idéal de l'*ὁμόνοια*, par le moyen de la *concordia ordinum*, dont le *consensus bonorum* devait être l'application. Strassburger nous fait assister aux efforts déployés par Cicéron pour obtenir des *boni*, c'est-à-dire des sénateurs, des chevaliers et de la plèbe, à l'exclusion des éléments perturbateurs, révolutionnaires, *improbi*, *populares*, qu'ils défendissent deux biens inaliénables: la propriété privée et la liberté. Hélas! Les *improbi*, fauteurs de dissensions – *discordia* – ont suscité dans l'âme de Cicéron d'amères déceptions. Cependant que de succès, que de triomphes dus au *consensus omnium bonorum*! Il a permis de sauver la République.

Consensus populi, consensus civitatis: Tite-Live en voit l'efficacité dans la chute de la royauté (2, 2, 9), dans l'établissement de consulats comme celui de Quintus Fabius Maximus, Tite-Live qui, pour rendre l'idée d'unanimité, recourt fréquemment aux expressions: *uno animo, communi animo, unanimes*.

Auguste se repose sur ce *consensus universorum*, d'après un texte célèbre, où il précise son attitude durant les années 32-27. *Res gestae* 34, 1: *In consulatu sexto et septimo postquam bella civilia exstinxeram, per consensum universorum potitus rerum omnium, rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli*. Nous adoptons la traduction de M. Béranger: «Quoique je fusse maître absolu de la situation avec l'assentiment universel, j'ai transféré le gouvernement de l'Etat à la libre disposition du sénat et du peuple romain.» Il est inutile de rapporter ici les conclusions de toutes les études minutieuses, et

⁴ Voir maintenant J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 5, Bâle 1953, p. 137 et suiv.

parfois contradictoires dans leurs conclusions, faites sur le sens exact à donner à *consensus*. M. Béranger donne les conclusions essentielles, dans son article, des travaux de von Premerstein, Kolbe, Instinsky⁵. M. Alföldi a établi l'équivalence entre *consensus universorum et consensus senat(us) et eq(uitum) ord(inis) p(opuli)-q(ue) R(omani)* d'après une médaille que Caligula a fait frapper à la mémoire d'Auguste. Disons donc, avec M. Béranger, que nous avons affaire avec un «courant d'opinion», un accord collectif, venant de tous les rangs des citoyens, qui rend la décision prise par l'empereur opportune et efficace. Le régime impérial, à l'avenir, se sentira encore fortifié par le *consensus* des dieux manifestant leur volonté en faveur du nouveau *princeps*. D'après Tacite, Galba a été appelé au pouvoir: *deorum hominumque consensu* (*Hist.* 1, 15, 2). C'est presque la formule des *Actes des apôtres*: *visum est enim spiritui sancto et nobis* (15, 28).

Ainsi le mot *consensus*, à côté de sa signification philosophique, désigne politiquement une force morale sur laquelle s'appuie le chef de l'Etat: c'est comme la convergence vers lui de toutes les volontés des subordonnés, lui assurant le libre exercice du pouvoir. Sénèque est discret sur ce rôle du *consensus*; du moins, nous a-t-il permis de voir que le grand mouvement républicain dirigé par Cicéron a eu son apogée à l'époque impériale et que l'héritage de la République a été pour l'Empire une source de solidité et de grandeur.

⁵ Pour Schädler et Schönbauer, l'expression contient un élément juridique. La question demeure controversée.

Basilius und der letzte Brief Epikurs

Von Peter Von der Mühl, Basel

Soviel ich sehe, ist bisher in der Epikur-Literatur eine Anspielung, die bei Basilius dem Großen steht, und die nicht ohne Interesse ist, übersehen worden. Sie findet sich im elften Brief der Benediktinerausgabe *ἀνεπίγραφος ἐπὶ φίλῳ* (v. l. *φίλῳ*). Der Inhalt des Briefes ist etwa folgender: Basilius sendet seine (geistigen) Kinder (Mönche?) nach einer bedeutsamen Feier (der Aufnahme?) an einen hochgestellten Freund; sie überbringen diesem die Aufforderung, wenn möglich an Basilius' Leben teilzunehmen, jedenfalls ihm häufig zu schreiben. Maran in der *Vita S. Basilii* cap. 7, 5 = PG 29, XXX dachte sich diesen Brief, wie den im Thema verwandten, an eine Witwe adressierten zehnten, geschrieben schon um 360 während der Zeit von Basilius' klösterlicher Zurückgezogenheit in der Nähe von Neocaesarea. Wie dem nun sei, von 10 hat sich jedenfalls gezeigt, daß jene Witwe nie existiert hat und der Brief nach einem des Gregor von Nyssa (21 Pasquali) gefälscht ist: P. Maas, SBPAW 1912, 990, 5; Pasquali, Studi It. N. S. III (1923) 99ff.; F. Müller, Hermes 74 (1939) 90f.

Basilius elfter Brief beginnt so: *Τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι τὴν ἀγίαν ἡμέραν συνδιαγαρόντες τοῖς τέκνοις ἡμῶν καὶ ὄντως τελείαν ἑορτὴν ἑορτάσαντες τῷ Κυρίῳ διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτῶν περὶ τὸν Θεὸν ἀγάπην, προεπέμψαμεν μεθ' ὕγείας πρὸς τὴν σὴν εὐγένειαν, εὐχόμενοι κτλ.*

So durchaus verschieden die Situationen sind, und obgleich bei Basilius der glückliche, festliche Tag vor dem Schreiben liegt, während Epikur gerade an dem Tag, den er für den glücklichsten und letzten hält, seinen Brief diktiert hat, – ich komme nicht darum herum, mich bei Basilius an jene Worte größter menschlicher Tapferkeit erinnert zu fühlen, die Epikur vor seinem Sterben an Idomeneus gerichtet hat. Die Schmerzen waren wohl die heftigsten, aber die seelische Freude, die die Erinnerung an die erlebte geistige Lust gewährte, konnte nicht größer sein als eben am letzten Lebenstag.

An Idomeneus war, wie bei Diogenes Laertios X 22 steht, der Brief Epikurs geschrieben; ich halte¹, wie auch Diano, *Ethica Epicurea* (1946) 150, 23, die Angabe Ciceros vor seiner Übersetzung *De fin.* II 96, der Brief sei an Hermarch gerichtet gewesen, für einen Irrtum. Diano sagt ganz richtig, daß Hermarch beim Tode Epikurs ja in Athen zugegen war (Diog. L. X 15, Philodem. *De morte* XXVII). Es hat eine Übertragung stattgefunden. Der Irrtum, der natürlich älter als Cicero ist, erklärt sich daraus, daß der Schulfolger Hermarch, wie aus Epikurs Testa-

¹ S. übrigens schon P. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri* Lib. II cap. 2.

ment hervorgeht (Diog. L. X 19), eine nicht genauer zu bestimmende Vormundschaft über die Kinder Metrodors und den Sohn Polyas auszuüben hatte, die Erben des Vermögens hatten ihnen Alimente zu zahlen; in der bekanntlich sehr detaillierten biographischen Literatur über die Epikureer mag auch ausgeführt gewesen sein, wie Hermarch unter finanzieller Beihilfe der Freunde und der Privaterben des Meisters dessen Wunsch nachgekommen war. Wenn sich Epikur noch brieflich bei dem in Lampsakos lebenden, vermöglichen und mächtigen Idomeneus speziell für Metrodors Kinder verwendet, Polyas Sohn aber dabei nicht nennt, so hat das seinen Grund darin, daß jene noch recht jung waren² (*παῖδιά* nennt sie Epikur im Testament D. L. X 21 und im Mithresbrief), und daß Idomeneus als Gatte von Metrodors Schwester (D. L. X 23) ihr Oheim war. Der Schlußsatz des Briefes bekommt übrigens nur dann sein volles Gewicht, wenn damit eine einzige bestimmte Person gemeint ist, eben Idomeneus, der sich seit seiner Jugend dem Epikur angeschlossen hatte (vgl. Us. Fr. 131) und zu Beiträgen stets bereit war (vgl. Us. 130. 135). In denselben Tagen vor dem Tod hat Epikur auch an Mithres die Aufforderung gerichtet, Metrodors Kinder zu unterstützen: Diano, *Lettere di Epicuro e dei Suoi* (1946) 17. 41 (aus Philodems *Πραγματεῖαι*, auch bei Diano, *Ethica* Fr. 164 = Us. 177). Es stimmt also nicht, daß Epikur den letzten Brief gleichzeitig in verschiedenen Exemplaren an mehrere geschickt hat, wenn auch das *ὑμῖν* am Anfang des Briefes an Idomeneus zeigt, daß den letzten und höchsten Beweis von der Richtigkeit seiner Lehre alle Freunde in Lampsakos hören sollen (vgl. Chr. Jensen, *Ein neuer Brief Epikurs* [1933] 54).

Man scheut sich fast, die allbekannten Worte wieder abzudrucken: *Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευτῶντες* (*τελευταίαν* Davies) *ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικά τε παρηκολουθήκει³ καὶ δυσεντερικά πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους· ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. σὺ δὲ ἀξίως τῆς ἐκ μαιρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδώρου.*

Wie gesagt, der Sinn der Briefe des Basilius und des Epikur ist ganz verschieden, aber der Klang des Eingangs des epikurischen Briefes (beachte auch das *ὑπερβολὴν*) findet in dem des Basilius gleichsam ein Echo. Daß der zur Biographie Epikurs gehörende und auch außerhalb des Kepos berühmte, mehr als einmal von Cicero, Seneca, Plutarch und auch von Epiktet zitierte Brief dem Basilius während seiner Studienzeit bekannt geworden ist, hat nichts Verwunderliches, so wenig wir seine durch Gregor von Nazianz gerühmte Bildung überschätzen⁴.

² Polyas Sohn scheint etwas älter gewesen zu sein, wie aus dem Scriptor *Epicureus incertus* Fr. 5 col. XXII p. 48 Vogliano (= Diano, *Eth.* Fr. 144, s. noch Vogliano in *Studi in Onore di V. Arangio-Ruiz* II 501) hervorgeht. In *Acme* I (1948), 116, 1 hält Vogliano für möglich, daß der Sohn Polyas zwischen der Zeit der Abfassung des Testaments und der Zeit der letzten Briefe an Mithres und an Idomeneus gestorben war.

³ Das Tempus ist nicht zu korrigieren. Zum Verb vgl. besonders Demosth. 54, 11. 12.

⁴ L. V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature* (Washington 1922) ist zu einfach. S. ferner D. Amand, *L'Ascèse monastique de S. Basile* 61ff. Das *λάθε βιώσας* in Brief 9, p. 272 B (Migne),

Das mit den Jungen von Basilius gefeierte Fest nennt er eine *ἀγία ἡμέρα* und *τελεία ἑορτή*. Führt nicht dieser Ausdruck darauf, daß er *καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν* im Ohr hatte, nicht *τελευτῶντες*, wie es in der Diogenesüberlieferung lautet? *Beatum et eundem supremum diem* übersetzt Cicero in dem angeblich an Hermarch gerichteten Brief *De fin.* II 96; Seneca zitiert *Ep.* 66, 47 *summo et fortunatissimo die*, *Ep.* 92, 25 *beatissimum hunc et ultimum* (s. Beltrami) *diem*; Epiktet II 23, 21 *τὴν τελευταίαν ἄγοντες* (sic!) *ἅμα καὶ μακαρίαν ἡμέραν*. Im Brief an Mithres spricht Epikur ebenfalls von seinen Blasenschmerzen *τῶν ἐπὶ τὴν τελευταίαν ἡμέραν ἄγουσῶν*. Ein transitives *τελευτῶντες* ergibt einen anderen Sinn. Die Epikur-Herausgeber pflegen es seit Usener im Text stehen zu lassen, Wilamowitz versuchte es im *Lesebuch* II b 260 zu rechtfertigen. Aber ich denke, man darf einfach mit Davies, Cobet und Hicks *τελευταίαν* in den Text setzen.

Ein Fragment von Ciceros Briefen an Atticus

Von P. Wolfgang Hafner, Engelberg

Von den Briefen Ciceros schätzen wir jene an Atticus wegen ihres reichen Inhaltes und des vertraulichen Tones ganz besonders. Leider ist aber ihre textliche Überlieferung keine hervorragende. Zwar finden wir die Atticusbriefe in verschiedenen mittelalterlichen Handschriftenverzeichnissen erwähnt, so für Lorsch im 9. Jahrhundert, für Cluny im 12. Jahrhundert und für mehrere italienische Bibliotheken im 15. Jahrhundert¹. Trotzdem konnte man von einer Neuauffindung sprechen, als sie Petrarca in einem Codex von Verona um 1340 fand und abschrieb. Aber nicht einmal diese Kopie ist uns erhalten geblieben. Erst die um fünfzig Jahre jüngere Abschrift Coluccio Salutati aus dem Codex Veronensis, der inzwischen auch verloren gegangen ist, bildet heute als Codex Mediceus XLIX, 18 (Sigel: M) die beste und bedeutendste Handschrift². Die Forschung des letzten Jahrhunderts hat dann noch eine Reihe anderer Codices aus dem 14. und 15. Jahrhundert auftreiben können, die nicht alle von M abstammen, sich aber doch auf einen einzigen Archetyp zurückführen lassen. Sjögren gibt in seiner kritischen Ausgabe der Briefe³ die Stemmata. Er hält sich dabei an die Vorarbeiten von O. E. Schmidt⁴ und vor allem von C. A. Lehmann⁵. Darnach unterscheidet man nach dem Archetyp X eine italienische (Ω) und eine transalpine Gruppe (Y). Diese ist nur durch die Würzburger Fragmente, die Lesarten in der Edition des Cratander und einer dritten, jetzt ebenfalls verlorenen, französischen Handschrift bezeugt. Die italienische Überlieferung hingegen spaltet sich wiederum in zwei Klassen. Eine Gruppe von Handschriften gibt die Briefe nur auszugsweise wieder, mit vielen Lücken (Σ), die andere (Δ) wird vor allem durch den schon erwähnten Mediceus und andere ihm verwandte, jedoch nicht unbedingt von ihm abhängige, Handschriften gebildet⁶.

In der Fragmentensammlung der Stiftsbibliothek Engelberg befindet sich nun ein kleiner Pergamentstreifen, der bis jetzt unbeachtet geblieben ist, sich jedoch

¹ Max Manitius, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, herausgeg. von Karl Manitius in Zentralblatt f. Bibliothekswesen. Beiheft 67 (Leipz. 1935) 19ff.
² Reproduktion: E. Chatelain, *Paléographie des classiques latins* (Paris 1885). Troisième Livraison, Planche XXXIV.

³ H. Sjögren, *M. Tulli Ciceronis ad Atticum epistularum libri sedecim*, Collectio Scriptorum veterum Upsaliensis 9 (Göteborg 1916).

⁴ O. E. Schmidt, *Die handschriftliche Überlieferung der Briefe Ciceros an Atticus, Q. Cicero, M. Brutus in Italien* (Leipzig 1887), und: *Die handschriftliche Überlieferung der Briefe Ciceros an Atticus*, Philol. 55 (1896) 695ff.

⁵ C. A. Lehmann, *De Ciceronis ad Atticum epistulis recensendis et emendandis* (Berol. 1892).

⁶ Darüber Sjögren, *Praefatio*; Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie Bd. XIII A (Stuttgart 1939) col. 1195ff. und 1224ff.; Schanz-Hosius, *Geschichte der röm. Lit. I. Teil* (München 1927⁴) 485ff.

bei näherem Zusehen als das älteste handschriftliche Zeugnis der Atticusbrieferweist. Auf dem 202 mm langen und 41 mm breiten, dünnen Pergament sind zwanzig Zeilen beschrieben mit brauner Tinte in einer fein ausgewogenen, eleganten, aufrechtstehenden karolingischen Minuskel des 9. Jahrhunderts. Die Herkunft ist nicht ohne weiteres klar⁷. Der Wortabstand ist gewöhnlich nicht eingehalten; die Interpunktion fehlt vollständig, selbst bei größern Abschnitten (vgl. recto, Zeile 15: ... *quaerere. Nunc* ...). An Abkürzungen finden wir recto nur *pro* mit weit ausladendem Bogen (Z. 12), verso werden Z. 5 und 14 *m* mit Querstrich über *a* wiedergegeben, dazu Z. 7 die Kürzung *nrae*, Z. 15 *eent* und Z. 9 die bekannte Schlußkürzung *-orum*. *Et* steht gewöhnlich in Ligatur, *st* nur recto Z. 14, nicht aber verso Z. 9. Da das Fragment offenbar einem Buchdeckel entnommen worden ist, sind auf der Rückseite einzelne Buchstaben kaum oder nur mit der Lupe lesbar.

Leider bietet uns das Fragment den Text nur verstümmelt, da von einer Kolumne nur etwa ein Drittel erhalten geblieben ist. Ihre ganze Breite wird, wie ein Vergleich mit dem gedruckten Text ergibt, etwas über 80 mm betragen haben. Auf der Vorderseite sehen wir am Rande noch drei Buchstabenreste. Wir können daraus schließen, daß die Handschrift mindestens in zwei Kolumnen geschrieben sein muß. Wenn wir nun den zwischen recto 20 und verso 1 fehlenden Text in Zeilen von etwa 38 Buchstaben aufteilen, – so groß muß einst die Kolumnenzeile gewesen sein –, so sehen wir, daß uns 11 Zeilen fehlen⁸. Die Kolumne umfaßte also 31 Zeilen. Für den Schriftspiegel ergeben sich damit die Maße von minimal 240 × 175 mm, wobei wir den Abstand zwischen den beiden Kolumnen 15 mm berechneten. Da der untere Rand jetzt noch 42 mm mißt, dürfen wir für den obern Rand wohl etwa 25 mm einsetzen, ebenso für den äußern Rand rund 40 und für den innern 25 mm. Damit erhalten wir eine Foliogröße von 308 × 240 mm. Es muß also einst eine prächtige Handschrift gewesen sein, von der uns dieser unansehnliche Rest erhalten geblieben ist.

Mehr noch als der äußere Befund interessiert uns der Text selbst. Wir geben im folgenden die fehlenden Partien nach der kritischen Ausgabe von Sjögren. Das Fragment setzt recto beim 16. Brief des 4. Buches im 8. Abschnitt ein, bricht im 9. Abschnitt ab und bringt dann verso den Anfang des 17. Briefes.

recto: Sjögren IV 16, 8. p. 184, 11–185, 7:

	... itaque Caesaris amici – me dico
1. et oppium disr	umparis licet – <in> monumentum
2. illud quod tu to	llere laudibus solebas, ut forum
3. laxaremus et u	sque ad atrium Libertatis ex

⁷ Prof. P. Lehmann, München, möchte die Schrift als französisch oder westdeutsch, Prof. B. Bischoff, München, als italienisch bezeichnen.

⁸ Verschiedene ältere Ausgaben haben eine andere Textfolge. Die Umstellung kommt von einer Verschiebung der Blätter her, jedoch folgen sich in den Handschriften Ende des 16. und Anfang des 17. Briefes. Vgl. Sjögren zu IV 16, 5. Kritischer Apparat S. 183.

- | | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| 4. plicaremus con | tempsimus sescenties HS; |
| 5. tium cum priva | tis non poterat transigi minore |
| 6. pecunia efficie | mus rem gloriosissimam; nam in |
| 7. campo martio | saepta tributis comitiis mar |
| 8. morea sumus et | tecta facturi eaque cingemus |
| 9. excelsa porticu | ut mille passuum conficiatur. |
| 10. semel adiunget | ur huic operi villa etiam |
| 11. publica dicis qui | d mihi hoc monumentum |
| 12. proderit ad qui id l | aboramus? – <habes> res Romanas; non |
| 13. enim te puto de l | ustro, quod iam desperatum |
| 14. est aut de iudiciis | quae lege Clodia |
| 15. fiant quaerere n | unc te obiurgari patere, |
| 16. si iure scribis eni | m in ea epistula, quam C. De |
| 17. cimius mihi redd | idit Buthroto datam, in Asiam |
| 18. tibi eundum esse t | e arbitrari. mihi meher |
| 19. cule nihil videbat | ur esse, in quo tantulum |
| 20. interesse utrum p | er procuratores ageres an |

Fehlender Text: Sjögren p. 185,7–17:

per te ipsum, ut ab his tot tuis et tam longe abesses.
sed haec mallet integra re tecum egisse; pro-
fecto enim aliquid egissem. nunc reprimam sus-
ceptam obiurgationem. utinam valeat ad cele-
ritatem reditus tui! ego ad te propterea minus
saepe scribo, quod certum non habeo, ubi sis aut
ubi futurus sis. huic tamen nescio cui, quod vi-
debatur is te visurus esse, putavi dandas esse
litteras. tu, quoniam iturum te in Asiam esse
putas, ad quae tempora te exspectemus, facias me
certiorem velim, et de Eutychide quid egeris.

Sjögren p. 185, 18–186, 15:

- | | |
|--|----------------------|
| 1. XVII. Cicero Attico sal. puto | te existimare |
| 2. me non oblitum consuetudin | is et instituti tui |
| 3. rarius ad te scribere, qua | m solebam sed |
| 4. quoniam loca et itinera tua nihil h | abere certe vide |
| 5. o, neque in Epirum neque Athe | nas neque in asia(m) |
| 6. [neque] cuiquam nisi ad te ipsum | proficiscenti de |
| 7. di litteras. neque enim sunt | epistulae n(ost)rae |
| 8. quae si perlatae non sint, nih | il ea res nos of |
| 9. fensura sit; quae tantum hab | ent mysterior(um) |
| 10. ut eas ne librariis quidem fer | e committamus |

et oppium dicitur
illudque dicitur
las aut nus dicitur
plicare nus con
tum cum prius
pecunia efficien
camponiatio
morea sumus dicitur
excedi si portiam
semel ad iunge
publica dicitur qu
p dicitur ad iudic
onim te pu co del
est aut de iudiciis
fiant quacere n
siuere sententia
cum ius m b rald
tibi cundem esse d
culoniblu debat
inter esse cum p

te e
r dicitur
ntel
abér
as neque in alia
proficiunt de
epistola
nlea
ont
conmiseramus
et flagrant in
didit
ipse si ut repetitor
ciff dicitur abans
rem
ures qui
cum
s dicitur
ndis p
uisse

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------|
| 11. lepidum quo excidat. consul | es flagrant in |
| 12. famia, quod C. Memmius can | didatus pactio |
| 13. nem in senatu recitavit, quam | ipse suus repetitor |
| 14. Domitius cum consulibus fe | cisset utina(m)bo HS |
| 15. quadragena consulibus da | rent si e(ss)ent ipsi |
| 16. consules facti, nisi tres aug | ures dedissent qui |
| 17. se adfuisse dicerent, | cum lex curiata |
| 18. ferretur, quae lata non es | set et duo consula |
| 19. res, qui se dicerent in orna | ndis provinciis con |
| 20. sularibus scribendo adf | uisse cum omnino |
| ne senatus quidem fuisset ... | |

Welches sind nun die Besonderheiten unseres Fragmentes, verglichen mit dem kritischen Text Sjögrens und den handschriftlichen Lesarten?

recto: S(jögren p. 184/85)⁹:

5. (sester-)tium

14. HS

sexcenties HS bds; sexcenties sextercium (sestert-) Mm NIA^{2c} Rom. (sed iûm e); sexcenos omnes tertium P

Wie das Fragment lesen der Mediceus, sein Verwandter m in Berlin und sämtliche Frühdrucke.

10. semel

18. simul

simul M^{2c}bdmsON^{2c}Rom.; semel M¹(?)O¹P (utraqe e in loco raso, ut vid., M)

Beide Versionen finden sich in den italienischen Klassen. Die Korruption muß alt sein.

11. dicis

19. dices

dices bds; dicis MmNOPIA^{2c}Rom.

Im Archetyp dürfte wohl dicis gestanden haben.

12. ad qui id

19. at quid it

at Wesenbergius l.l.p. 101; ad ANPIA^{2c}Rom.; om. F; quid id A0²Rom.; quid NO¹PIA^{2c}; quid te F; cf. Sternkopfius l.l.p. 22

Zu den vielen Lesarten bringt unser Fragment eine neue, freilich unverständliche.

17. (De-)cimius

4. Decimius

Decimius MmPF Ant. C; Decumius N; Decimus (cu-) bdsI Domitius A^{2c}Rom.

Das Fragment liest hier mit dem Mediceus richtig. Auch Cratanders transalpine Vorlage hat so gelesen.

⁹ Ausführliches Sigelverzeichnis bei Sjögren S. XXVIII. Hier eine gekürzte Zusammenstellung: EGHNOPV = Σ. Mbdms = Δ. Σ + Δ = Ω. C (Varianten in den Anmerkungen Cratanders), WZ = Y. Ausgaben: I = Venedig 1470, A² = 2. Pariser Ausgabe 1522, c = Cratander, Basel 1528, Rom. = Rom 1470.

20. interesse

6. interesset

interesset **bdsIA²cRom.**; interesse **MmNOP**

Auch hier geht unser Fragment mit dem Mediceus und einigen Vertretern der Klasse Σ .

verso:

S(jögren p. 185/86):

2. tui

21. mei

mei **EPC**; mei me **b**; tui me **MdmGHNOV Rom.**; tui **sIA²c**

Die große Mehrheit der Handschriften und der ersten Drucke stimmt mit unserer Lesart überein.

4. certe

1. certi

Diese Variante ist weiter nicht belegt, also eine Eigenheit unseres Fragmentes.

13. repetitor

9. competitor

competitor **IA²cRom.**; repetitor Ω

Die in den kritischen Text aufgenommene Lesart ist eine Konjektur der Frühdrucke. Der italienische Archetyp liest wie unser Fragment.

14. utina(m)bo HS

10. uti ambo HS

uti ambo *plerique codd. Mal.*; ut ambo **IA²c**; utinam ambo **$\Delta O^2 Rom.$** ; utinam bona **O¹V**; utinam bonis **P**; utinam **N**; HS *om.P*

Diese Stelle ist besonders interessant, weicht sie doch von der Lesart aller andern Handschriften ab. Die Verderbnis muß sehr alt sein.

18. duo

13. duo

duos **sA²c**

Die schlecht bezeugte Variante ist ohne Belang.

Diese Beobachtungen lassen mit Sicherheit erkennen, daß unser Fragment der italienischen Gruppe angehört, und zwar der Klasse Δ , wobei die Übereinstimmung mit dem Mediceus auffallend ist. Beachten wir noch die drei eigenen Varianten. Recto 12 läßt sich nicht erklären. Entweder liegt hier ein Schreibfehler vor, der dem Kopisten zuzuschreiben ist, oder aber, was die Varianten der Handschriften nahelegen, schon die Urvorlage Ω oder sogar X hat hier eine Verderbnis aufzuweisen. Verso 4 läßt sich ebenfalls durch den Archetyp erklären. Sjögren weist in seiner Einleitung (S. X und XXV) darauf hin, daß dieser keineswegs frei von Fehlern war. Überdies muß man annehmen, daß er in Majuskel geschrieben war; darauf lassen vor allem Buchstabenverwechslungen wie E in I, F, T und umgekehrt schließen. Dies dürfte auch für unsere Stelle der Fall sein. Besonders aufschlußreich ist verso 14 *utinambo*. Wir dürfen hier sogar annehmen, daß wir die ursprüngliche Lesart von X vor uns haben. Der Fehler läßt sich leicht mit der Majuskel-schrift erklären, wobei für N ursprünglich ein H stand, also *ambo* mit Aspiration.

Diese Aspiration vor Vokalen, besonders beim Hiatus, kommt in italienischen Handschriften des frühen Mittelalters ebenso häufig vor wie das Fehlen der heute gewohnten Aspiration. Aus der Majuskel H aber war leicht ein N zu lesen, da ja der Querstrich des H gewöhnlich etwas schräg gezogen wurde. Dieser Fehler muß allerdings schon früh in den Text hineingekommen sein, daher auch die verschiedenen Konjekturen. Abschließend kann nun auch festgestellt werden, daß offenbar unser ehemaliger Codex nicht Vorlage für die uns heute noch erhaltenen Handschriften war, sonst hätten wir nicht gleich drei Eigenheiten auf diesem kleinen Stück finden können.

So vermag auch ein bescheidener Pergamentstreifen aus dem 9. Jahrhundert einen kleinen Beitrag zur Textüberlieferung der Atticusbriefe beizusteuern. Und er darf sich rühmen, zugleich der älteste Beitrag zu sein, denn die Würzburger Fragmente stammen erst aus dem 11. oder 12., die vollständigen Handschriften sogar erst aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Leider läßt sich über die Herkunft des Engelberger Fragmentes nichts mehr aussagen. Wurde es einst aus einem Buchdeckel in der Stiftsbibliothek gelöst, oder wurde es sonstwie erworben? – *Habent sua fata libelli.*

Buchbesprechungen

G. Redard: *Les noms grecs en -της, -τις et principalement en -ίτης, -ίτις*. Etude philologique et linguistique. Paris, Klincksieck 1949. 316 S. (Etudes et commentaires 5).

Die Untersuchung des Verfassers hat, wie der Titel besagt, hauptsächlich die Nomina auf *-ίτης*, f. *-ίτις* zum Gegenstande. Da diese aber nur eine Untergruppe der Nomina auf *-της*, f. *-τις* überhaupt sind, berücksichtigt Redard, und zwar besonders im Kapitel über die Morphologie und im Kapitel über die Funktion des Suffixes, auch die Gesamtheit der denominativen Nomina auf *-της* (*-τις*).

Das Buch zerfällt in drei Hauptkapitel von sehr ungleicher Länge: das 1. Kapitel (Morphologie, S. 5–15) handelt über *-της*, *-τις* vom formalen und sprachvergleichenden Standpunkte, das 2. Kapitel (Sémantique, S. 17–225) ist eine vollständige¹, nach Bedeutungsgruppen geordnete, philologisch, historisch und kulturgeschichtlich bearbeitete Sammlung der Nomina auf *-ίτης* (*-ίτις*), im 3. Kapitel endlich (Fonction du suffixe, S. 227–230) trägt der Verfasser seine Ansicht über die eigentliche Bedeutung dieses Suffixes vor.

Die Schwierigkeit der Aufgabe, die sich der Verfasser gesetzt hat, erhellt daraus, daß bisher weder etymologische Entsprechungen dieses Suffixes in den verwandten Sprachen überzeugend hatten nachgewiesen werden können noch eine genaue Bestimmung seiner Bedeutung im Griechischen selbst gelungen war.

Die alte, noch von Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.*² 236f. (aber nicht mehr von Debrunner, *Griech. Wortbildungslehre* § 340) vertretene Annahme, es handle sich um maskulinisierte und konkretisierte Abstrakta auf *-tā* (wie z. B. aksl. *junota*, ursprünglich «Jugend», die Bedeutung «Jüngling» erhalten hat³), verbietet sich deswegen, weil bloßes *-τ-*, wie Fraenkel³ nachgewiesen hat, älter ist als das daraus erweiterte *-tā* (*-τη-*), vgl. *γυμνής: γυμνίτης, πλάνης: πλανήτης* usw.⁴ Von diesem *t*-Suffix ist also auszugehen, wenn man Entsprechungen in den verwandten Sprachen finden will. Fraenkel a. O. verglich homer. *ἱππότης*⁵, nachhomer. *ἱπότης* mit lat. *eques, -itis*. Schwyzler, *Griech. Gramm.* 1, 499 Fußnote 6 findet das sachlich bedenkl. wohl deshalb, weil *ἱππότης* «Wagenkämpfer», *eques* aber «Reiter» heißt. Dieser Einwand Schwyzers besteht aber wohl nicht zu Recht, denn **ekwot-* hieß wohl ursprünglich «der sich mit Hilfe von Pferden fortbewegt», und die Bedeutung wurde je nach der Sitte differenziert. Redard S. 8 und S. 234 glaubt zwar an den Zusammenhang zwischen *ἱππότης* und *eques*, nicht aber (S. 262) an den zwischen *ἱππότης* (*ἱππότης*) und den übrigen Denominativa auf *-της*, weil *-της*, wie das Hauptergebnis seines Buches lautet, stets Mitglieder einer Klasse oder Kategorie bezeichnet, *ἱππότης* aber von Homer nur auf den einen Nestor angewandt werde⁶ und in attischer Prosa fehle⁷. Das Fehlen in attischer Prosa läßt sich freilich auch einfach so erklären, daß sich das Attische von den Synonyma *ἱππεύς* und

¹ Nur bei den unzähligen Ethnika und Ortsnamen konnte und wollte der Verfasser nicht absolute Vollständigkeit bieten, doch fehlt auch hier wohl nur ein kleiner Bruchteil.

² Vgl. dazu Wackernagel, *Akzentstudien II*, Göttinger Nachr., phil.-hist. Kl., 1914, 39.

³ *Geschichte der griechischen Nomina agentis* auf *-της, -τις, -τωρ, -της* (*-τ-*) 1, 6.

⁴ Natürlich ist die unerweiterte Form nicht, wie man der Formulierung Redards S. 5 wohl entnehmen könnte, immer auch früher bezeugt; z. B. ist der früheste Autor, bei dem sich *πλάνης* findet, Sophokles (*OR* 1029; also nicht erst Hippokrates, wie der Verfasser sagt!), aber er verwendet auch schon *πλανήτης* (*OC* 3 und 124).

⁵ Der Beitrag E. Rischs *Der Typus ἱππότης Νέστωρ und μητιετα Ζεύς* zur Festschrift für A. Debrunner ist mir noch nicht zugänglich.

⁶ Das ist nicht ganz richtig: *B* 628 wird Phyleus so genannt, *E* 126 Tydeus, *Ξ* 117 Oineus, *Π* 33 und *Ψ* 89 Peleus. Aber das sind wohl Nachbildungen der Formel *ἱππότης Νέστωρ*, und daß Homer mit diesem Worte Einzelhelden und nicht Angehörige einer Truppengattung bezeichnet, ist zuzugeben.

⁷ Vgl. aber Xen. *Cyr.* 1, 4, 18.

ἱππότης für *ἱππεύς* entschieden hat. Und wenn der Verfasser S. 8 sagt, *ἱππότης* sei thematisiertes **ἱπποτ-*, also in *ἱππότης* abzuteilen, so ist dem entgegenzuhalten, daß er S. 5 mit Fraenkel auch *πλανήτης* usw. als thematisierte *πλανητ-* usw. erklärt hatte. Es gibt eben die athematischen Formen im Griechischen nur nach *η*; unerhört sind sie nach kurzem Vokal (also etwa **τοξός*, Gen. **τοξότος*). Die verschiedene Analyse von *ἱππότης* und *τοξότης* ist daher ein Widerspruch. Lehnt also der Verfasser den Zusammenhang der Denominativa auf *-τ-*, *-της* außer *ἱππότης* mit dem Bildungstypus von lat. *equēs* ab, so sind wir wieder ohne idg. Anknüpfung. Wackernagel⁸ glaubt zwar an die Identität des Suffixes von ai. *vrkāti* «Wölfin (von besonderer Art)» mit dem griechischen Femininalsuffix *-έτις*, *-ότις*, nicht aber an die ursprüngliche Zugehörigkeit der Feminina auf *-τις* zu den Maskulina auf *-της*⁹. Auch den von Fraenkel a. O. vermuteten Zusammenhang mit den lateinischen Ethnika wie *Arpinātes*, *Samnitēs*¹⁰ (Sing. *Arpinās* usw.) lehnt Redard S. 120 ab, wahrscheinlich weil die lateinischen Bildungen *i*-Stämme sind; es liege nur partielle Homophonie vor. Das illyrische Suffix *-ita* sieht der Verfasser S. 121 als wahrscheinlich vom Griechischen beeinflusst an; an Beziehungen des griechischen *-λής* zum baltischen *-ūt* (*-ita* / *-itā*) glaubt er S. 12 auch nicht: «*ώτης*, *-άτης*, *-ής* sont des créations proprement helléniques.» Eine von van Windekens vermutete tocharische Entsprechung von *-λής* ist unhaltbar. Recht ist dem Verfasser zu geben, daß er den Ursprung des denominativen *t*-Suffixes mit Fraenkel a. O. 1, 5 von dem des deverbativen, auch im Ai. und Lat. Nomina agentis von komponierten Verben bildenden *t*-Suffixes (*ἀ-γνω-τ-*, *προ-βλη-τ-*, *anti-sti-t-*) reinlich scheidet und nicht wie Schwyzer, *Griech. Gramm.* 1, 499, 17 Zusatz die beiden miteinander vermengt. Auch den Versuch Rischs (*Wortbildung der homerischen Sprache* § 14 d), die Denominativa von den deverbativen Nomina agentis abzuleiten (z. B. *κορυστής* von *κορύσσομαι*, *ἀσπιστής* unmittelbar von *ἀσπίς*, weil *κορυστής* auf *κόρυς* bezogen wurde), lehnt der Verfasser S. 232 ab, weil diese Erklärung nicht allen Fällen gerecht wird. Die von Redard S. 5 beiläufig geäußerte Ansicht, der bekannte Suffixwechsel zwischen Simplex und Kompositum (*βῶτωρ* - *συβώτης*, *ἡγήτωρ* - *κνηγέτης*) hänge damit zusammen, daß im Kompositum das Akkusativobjekt als Vorderglied im Worte selbst enthalten sei, die Simplizia aber ursprünglich¹¹ einen wirklichen Akkusativ regieren konnten, übergeht die Tatsache, daß ja auch die Komposita mit präpositionalem Vorderglied in der Regel auf *-της* ausgehen (*ἐπιστάτης*, *παραβιάτης*, *περικτείται*, vgl. auch *αντίστης*).

So bleibt also das denominative *-τ-*, *-της* (außer bei *ἱππότης*) ohne außergriechische Anknüpfung. Wir sind weit davon entfernt, dem Verfasser daraus einen Vorwurf zu machen: im Gegenteil. Besser ein non liquet als eine gezwungene Hypothese.

Auch innerhalb des Griechischen selbst bleibt die Morphologie dieses Suffixes z. T. dunkel. So ist die Länge des präsuffixalen Vokals in Fällen wie *δεσμώτης*, *πολίτης*, *πρεσβύτες* noch unerklärt (S. 14f.). Mit Recht lehnt Redard Kretschmers und Spechts Meinung ab, der Akzent habe die Länge hervorgerufen. Eines seiner Gegenbeispiele jedoch, *αἰσχύνη*: *ῥσχυνναι*, ist unglücklich gewählt, denn *αἰσχύνη* hat entgegen der Behauptung des Verfassers¹² langes *ῥ*: Thgn. 1272. Deshalb stellen die Tragiker dieses Wort im jambischen Trimeter meines Wissens immenso, daß es vor dem letzten Breve endet: A. *Th.* 409; *Pers.* 774; S. *Aj.* 1079; *El.* 616; *OT* 1284; *Ph.* 120; *Tr.* 66 und 597; E. *Andr.* 877; *Heracl.* 200; *HF* 1423; *Hipp.* 1332. – Ist vielleicht die präsuffixale Länge von den aus *ā*-Stämmen gebildeten Nomina auf *-της* ausgegangen, etwa *πέδαι*: *πεδήτης* (auch *κόμαι*: *κομήτης*) = *δεσμοί*: *δεσμώτης*? Dann konnte *δεσμώτης* auf *δεσμός* bezogen und danach dann zu *πόλις* *πολίτης* usw. gebildet werden.

Wie vage und unbefriedigend die bisherigen Bestimmungen der Bedeutung des denominativen Suffixes *-της* im Griechischen gewesen waren, zeigt etwa die Angabe Schwyzers,

⁸ a. O. 33 und 43.

⁹ Vgl. auch Schwyzer, *Griech. Gramm.* 1, 464 Fußnote 6. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache* § 51 b berücksichtigt Wackernagels Ansicht nicht, «daß *-τις* mit der Femininalendung *-ις* von Haus aus gar nichts zu tun hatte».

¹⁰ Vgl. Leumann, *Lat. Gramm.* 233.

¹¹ So noch im Indoiranischen: ai. *dā ā vāsanī* «Güter spendend» ist gewissermaßen

**δῶτω ἀγαθά*. Vgl. auch Leumann-Hofmann, *Lat. Gramm.* 378.

¹² Und des *Dictionnaire Grec-français* von Bailly. Richtig Liddell-Scott und Schwyzer, *Griech. Gramm.* 1, 491, 11.

Griech. Gramm. I, 500 β, es bezeichne «Ort, Zugehörigkeit, Verhensein». Hier hat nun Redard S. 228f. den entscheidenden Fortschritt gebracht: Das Suffix bezeichnet ein Mitglied oder im Plural die Mitglieder einer Kategorie oder Klasse. Πολίτης ist Mitglied der Gemeinschaft πόλις und hat noch andere πολῖται neben sich, und das gleiche gilt etwa für πατριώτης, Ἀβδηρίτης, στρατιώτης, ὀπλίτης, φυλέτης, ζευγίτης, οἰκέτης usw. Niemals wird das Wort für den Träger einer Funktion, der von Natur aus ein Einzelner ist, wie ἄναξ, βασιλεὺς, ἡγεμών, τύραννος, mit dem Suffix -της gebildet. Manche Träger von Funktionen, die ursprünglich von ihrer Tätigkeit her durch Nomina agentis auf -τήρ (-τωρ) bezeichnet werden, z. B. δικαστήρ «Richter», waren Mitglieder eines Kollegiums (vgl. ξυνδικασταί Ar. V. 197 und 233): so erklärt sich die bekannte Verdrängung von -τήρ durch -τής im Ionisch-Attischen (δικαστής)¹³. Eine sekundäre Vermengung der deverbativen Nomina agentis auf -της mit den Denominativa auf -της nimmt also auch Redard an, und zwar mit Recht. In den Denominativa auf -της klingt immer eine doppelte Beziehung an: auf die gleichgeordneten Genossen und auf das gemeinschaftsbildende Zentrum. Nirgends fand ich einen Unterschied ausgesprochen, der zwar die Geltung des Suffixes nicht tangiert, aber doch erwähnt werden muß: In einem Teil der Fälle wird das «gemeinschaftsbildende Zentrum» durch den präsuffixalen Teil des Wortes selbst ausgedrückt (πολίτης, στρατιώτης, ὀπλίτης usw.), in einem andern Teil der Fälle aber durch ein beigetztes oder zu ergänzendes Substantiv (νόσος νεφρίτις Thuc. 7, 15, 1, λυγίτης λίθος Pl. Erz. 400 d, [βοτάνη oder πόα] ὀλοκωνίτις Hp. Mul. 1, 78, Ἀθηναίη ληϊτις K 460). – Einzelne Fälle ließen sich im Sinne Redards vielleicht noch besser erklären, als er es selber tut: Das Suffix von δεσμώτης¹⁴ erklärt der Verfasser S. 229 damit, daß die Gefangenschaft nicht «une situation accidentelle», sondern «une condition, l'état de prisonnier» sei. Man darf dieses Wort vielleicht an die Bezeichnungen von Heeresteilen wie ὀπλίται usw. anschließen: die δεσμώται, die gefangengenommenen Feinde, die durch die δεσμοί gekennzeichnet waren wie die ὀπλίται durch die ὄπλα, bildeten auch einen Bestandteil des Heeres.

Bedauerlich erscheint dem Rezensenten folgendes: Der Verfasser gibt nicht zu, daß es neben der Mehrheit der evidenten Fälle doch auch eine Minderheit von Denominativa auf -της (und auch auf -ιτης) gibt, wo die Klassen- und Kategoriebedeutung viel weniger einleuchtet. Bei Homer sind zwar ἔται, ναῦται, πολῖται (πολιῖται¹⁵), ἀγρόται¹⁶, ἄσπυσται (alle diese bezeichnenderweise nur im Plural!), τοξότης (vgl. nachhomer. ψιλής, ὀπλίτης usw.), Ἀθηναίη ληϊτις ausgezeichnete Beispiele, auch wohl das an die Bedeutungsgruppe von τοξότης anschließbare κορυνήτης H 9 und 138 (140 «man nannte ihn so, weil er nicht mit τόξα kämpfte [also kein τοξότης war], sondern mit einer κορύνη»), obgleich es ebenso sehr individuelles Epitheton des einen Areithous ist wie ἱππότα (vorwiegend) des einen Nestor. Etwas weniger evident ist die Kategoriebedeutung bei ὀδίτης (Redard S. 229: Kategorie der «gens en route»). Allerdings an einer Stelle, die Redard zugunsten seiner Ansicht hätte anführen können, steht ὀδίται in naher Beziehung zu πολῖται: ε 206 heißt es von der Quelle vor der Stadt Ithaka ὄθεν ὑδρεύοντο πολῖται, und nur wenige Verse darauf (211) ist vom Altar über dieser gleichen Quelle die Rede ὄθι πάντες ἐπιρρέεσκον ὀδίται: Hier sind also die πολῖται, die Leute aus der Stadt, den ὀδίται, den fremden Reisenden, am gleichen Orte einander entgegengesetzt. Ein anderer Gegensatz zu den πολῖται sind die ἀγρόται (später χωρίται). An ὀδίτης darf man vielleicht ἀλήτης¹⁷ und das nachhomerische πλάνης, πλανήτης anschließen, wo in πλάνητες ... ἀστέρες Xen. Mem. 4, 7, 5 die Kategoriebedeutung wieder besonders klar hervortritt. Aber bei ὑπηνήτης und nachhomerisch κομήτης leuchtet die Klassenbedeutung nicht ein. Wo erschienen im Leben die ὑπηνήται und die κομήται als geschlossene Gruppe? Bejaht man die Kategoriebedeutung auch hier, so müßte man sie schließlich jedem Nomen zuerkennen,

¹³ Durch die Bedeutungsverwandtschaft mit den Nomina agentis erklärt sich auch der nicht seltene Wechsel zwischen -της und -εύς, etwa ἀγνιάτης – ἀγνιεύς, ἱππότης – ἱππεύς.

¹⁴ Dieses Wort kommt nicht erst bei Herodot vor, wie der Verfasser S. 6 und 8 behauptet, sondern natürlich schon bei Aeschylus Pr. 119.

¹⁵ Mit dem Verfasser S. 13 anzunehmen, πολῖτης sei (gegenüber πολίτης) bei Homer ein Attizismus, ist angesichts der Zahl der Belege (πολίτης 4mal: πολίτης 1mal) vielleicht doch etwas bedenklich.

¹⁶ Ähnlich Ὀρέστης.

¹⁷ Auch λυπερηῆτες πολῖται Archil. fr. 52 Diehl?

das nach einem Merkmal geprägt ist, und von dem man einen Plural bilden kann. Dem Rezensenten scheint es nicht undenkbar, daß ἀσπιστής, κορυστής, αἰχμητής, κορυνήτης usw., ursprünglich «zur Kategorie der Schild-, Helm-, Lanzen-, Keulenträger gehörig», zu «mit Schild usw. versehen» umgedeutet wurden und daß man danach dann ὀπηνήτης «mit Bart versehen» bildete. Man müßte dann allerdings eine leise Verschiebung und Abzweigung der Suffixbedeutung anerkennen, was der Verfasser grundsätzlich ablehnt. Gar nicht überzeugend ist die Deutung von Θεοσίτης und Μαργίτης S. 229, denn wenn es sich vielleicht auch eher um Typen als um richtige individuelle Eigennamen handelt, so dachte doch etwa bei Θεοσίτης «Frechling» zwar jeder an θέρσος «Freiheit», aber keiner an die andern Angehörigen der angeblichen Kategorie der Θεοσίται. Dem Worte γαμέτης (und seiner Nachbildung εὐνέτης) kann man wohl unmöglich Kategoriebedeutung zuerkennen, doch läßt sich diese Schwierigkeit umgehen, wenn man γαμέτης mit Buck-Petersen, *A reverse index of Greek nouns and adjectives* 545 und gegen den Verfasser S. 8 als deverbatives Nomen agentis von γαμέω und nicht als Denominativum von γάμος auffaßt¹⁸. Πρεσβύτης müßte man etwa als «Mann der höhern Altersklasse» an ἡλικιώτης anschließen. Aber in μακαρίτης kann ich trotz Redard S. 229 keine Kategoriebedeutung sehen. Man muß doch zugeben, daß etwa für den Begriff des Epheben viel eher eine Bildung mit dem Suffix -της zu erwarten ist als für den Begriff des Seligen, und trotzdem ist μακαρίτης und nicht ἐφηβος mit diesem Suffix gebildet. Ein offenbar vorgefaßtes Dogma, wonach einem Suffix nicht nur ursprünglich, sondern überhaupt nur eine einzige Bedeutung zukommt, führt den Verfasser dazu, die sich nicht fügenden Fälle durch eine etwas gezwungene Interpretation doch der Grundbedeutung unterzuordnen.

Über die Fülle des im philologischen Kapitel «Sémantique» mit bewundernswertem Fleiße gesammelten und mit vorbildlicher Genauigkeit verarbeiteten Materials kann hier natürlich nicht im einzelnen berichtet werden. Redard teilt die Appellativa auf -ίτης in 10 und die Eigennamen auf -ίτης in 4 Bedeutungsgruppen ein. Von πόλιτης geht eine Wortfamilie aus, die durch eine leise Bedeutungsverschiebung zum Teil rein lokalen Sinn erhielt, z. B. Δήμος πικνίτης Ar. Eq. 42, wo gewiß nicht andere Erscheinungsformen des Δήμος anklingen. Hierhin gehören auch die zahllosen Ethnika und Ortsnamen (z. B. Ἀβδηρίτης, Ἀβδηρίται Hdt. 7, 120; νομός Βουβαστίτης usw. Hdt. 2, 166), bei denen die Kategoriebedeutung allerdings wieder sehr deutlich ist. Die nichtgriechischen Einwohner- und Ortsnamen auf -ίτης sind viel zahlreicher als die griechischen; zum Teil erklärt sich das durch die Wiedergabe anklingender fremder Volksnamensuffixe wie lat. *Samnis*, -itis Σαννίτης, hebr. *Jisr'ēli*, f. *Jisr'ēlīt* Ἰσραηλίτης Ἰσραηλίτης. Unter dem Leitworte τεχνίτης behandelt der Verfasser die Handwerker- und Berufsbezeichnungen sowie die Namen für Angehörige von Truppengattungen (ὁπλίτης usw.). In der spätern wissenschaftlichen Sprache sehr verbreitet sind die Bezeichnungen für Gesteine und Pflanzen; in der klassischen Zeit sind erst einzelne Ansätze dazu vorhanden. Das gleiche gilt für die Weinnamen, während die Bezeichnungen für Brotarten und Backwaren sowie die Krankheitsnamen schon früher bezeugt sind. Ein besonderer Abschnitt S. 223–225 faßt die geschichtliche Entwicklung des Suffixes zusammen.

Reichhaltige Indices der griechischen und lateinischen Appellativa und Eigennamen, die auch die Geschichte der stets mitberücksichtigten, aus dem Griechischen entlehnten lateinischen Suffixe -ites, -ita, -itis zu verfolgen erlauben, erleichtern die Auswertung des philologisch wie linguistisch gleich wertvollen Buches.

Alfred Bloch, Basel

¹⁸ Oder stammt γαμέτης aus einem Possessivkompositum, wo es als Hinterglied aus γαμετή «rechtmäßige Gattin» mutiert wäre? Vgl. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache* § 14b S. 28f., der αλε-γενέτης als Kompositum mit γενετή deutet.

Mitteilungen

Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

- Ceskoslovenska Akademie ved. Listy filologicke* I (XXVI) 1-2, 1953. S. 161-320.
- Antike und Abendland*, Band IV. Marion von Schröder Verlag, Hamburg 1954. 233 S.
- Anthos Ardizzoni, *Ricerche sulla teoria del linguaggio poetico nell'antichità*. Suppl. serie V 4. Ed. Adriatica, Bari 1953. 128 S.
- Helmut Broecker, *Animadversiones ad Plutarchi Libellum Περὶ εὐθυμίας*. Rudolf Habelt Verlag, Bonn 1954. 242 S.
- Manlio Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*. Publ. della rivista critica di storia della filosofia vol. 2. Ed. fratelli Bocca, Roma-Milano 1953. 199 S.
- Francesco della Corte, *Varrone il terzo gran lume Romano*. Istituto universitario di magistero, Genova 1954. 402 S.
- Fouilles de Delphes. Tome III: Epigraphie*. Fasc. IV: Inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire. Nos 87-275 par Rob. Flacelière, p. 180-298. Boccard, Paris 1954.
- Hecataei Milesii Fragmenta* ed. G. Nenci. Bibl. stud. superiori, filol. Greca vol. 22. Nuova Italia, Firenze 1954. 141 S.
- Heinrich Heusch, *Das Archaische in der Sprache Catulls*. Verlag Hanstein, Bonn 1954. 180 S.
- Dietmar Kienast, *Cato der Zensor, seine Persönlichkeit und seine Zeit*. Quelle & Meyer, Heidelberg 1954. 169 S.
- Heinrich Krefeld, *Liebe, Landleben und Krieg bei Tibull*. Diss. Marburg 1952. 54 S.
- T. Lucretius Carus De rerum natura* iterum recensuit Ios. Martin. Teubner, Leipzig 1953. 285 S.
- Wladyslaw Madyda, *De Donato histriionum praeceptore*. Polska Akademia Nauk. Warszawa 1953. 57 S.
- Menandri quae supersunt, pars altera, reliquiae apud veteres scriptores servatae*, ed. A. Koerte, opus postumum retractavit A. Thierfelder. Teubner, Leipzig 1953. 314 S.
- Reinhold Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*. Zetemata Heft 9. Verlag Beck, München 1954. 255 S.
- Andreae Fricii Modrevii Commentariorum De Republica emendanda libri quinque* ed. Casimirus Kumaniecki. Academia Scientiarum Polona MCMLIII. 567 S.
- Robert Muth, *Träger der Lebenskraft*. Rohrer Verlag, Wien 1954. 184 S.
- Charles Picard, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture IV, période classique-IVe siècle (deuxième partie)*. Ed. A. et J. Picard, Paris 1954. 421 S.
- Plutarchi vita Caesaris*, ed. A. Garzetti. Bibl. stud. superiori, storia antica ed epigrafia vol. 21. Nuova Italia, Firenze 1954. 356 S.
- Plutarchus Moralia VI 1* ed. C. Hubert. Teubner, Leipzig 1954. 194 S. *Plutarchus Moralia VI 3* ed. K. Ziegler, M. Pohlenz. Teubner, Leipzig 1953. 50 S.
- Proclus Diadochus, Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Critical text and indices by L. G. Westerink. North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1954. 197 S.
- Karl Reinhardt, *Poseidonios von Apameia* (Sonderdruck des RE-Artikels). Verlag Alfred Druckenmüller, Stuttgart 1954. 267 Sp.
- A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus. III: La vita Homeri et les sommaires du cycle. 1. Etude paléographique et critique*. Biblioth. Fac. Phil. et Lettres de l'Univ. de Liège. Ed. Belles Lettres, Paris 1953. 368 S.
- Sofisti, test. e frammenti* ed. M. Untersteiner, fasc. III. Bibl. stud. superiori, filos. antica vol. 6. Nuova Italia, Firenze 1954. 211 S.
- Myra L. Uhlfelder, *De proprietate sermonum vel rerum, a study and critical edition of a set of verbal distinctions*. American Academy in Rome 1954. 115 S.
- A. J. van Windekens, *Contributions à l'étude de l'onomastique Pelasgique*. Univ. de Louvain, Inst. orientaliste, Bibl. du Museon vol. 35. Ed. Publications Universitaires, Louvain 1954. 74 S.